الأستاذ الدكتور
محمد مجدى الجزيرى
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة طنطا

البنيوية والعولمة فى فكر كلود ليفى شتراوس



الناشر
دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع
١٩٩٩



البنيوية والعولمة
فى فكر كلود ليفى شتراوس

الأستاذ الدكتور

محمد مجدى الجزيرى

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة طنطا

الناشر

دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع

١٩٩٩

البنيوية والعولمة

فى فكر كلود ليفى شتراوس

تأليف
الاستاذ الدكتور
محمد مجدى الجزيرى

الناشر
دار الحضارة للطباعة والنشر والتوزيع
طنطا العجيزى شارع عبدالله بن مسعود
☎ : ٣٥٤٠٧٤
تجميع كمبيوتر
مركز نايل سات للكمبيوتر
طنطا شارع حافظ وهبى
فصل الوان
ماجد جرفيك
طباعة
دار عرفة للطباعة
الطبعة الثالثة
١٩٩٩
رقم الايداع بدار الكتب المصرية
٩٩-٢٢٩٨
الترقيم الدولى
997-5615-89-5

إهداء

الى رمز القيم والإعتدال والتناغم فى حياتى

الى أغلى الناس ..

الى روح أمى ..



بسم الله الرحمن الرحيم

إذا كانت البنيوية عند أصحابها تشكل منهجاً للبحث فى العلوم الإنسانية ، فانه ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أنها لم تتوقف عند هذا الحد ، بل لقد أمتدت إلى إثارة قضايا فلسفية من الطراز الأول ، ولعل بنيوية ليفى شتراوس خير دليل على ذلك .

ومن هنا رأينا عرض بعض الملامح الفكرية عند ليفى شتراوس من خلال موقفه من الحضارة المعاصرة . وهى مواقف تحددت فى المقام الأول من خلال دراسته للمجتمعات البدائية .

القاهرة : أغسطس ١٩٨٤ — محمد مجدى الجزيرى



تصدير الطبعة الثالثة

فيعام ١٩٨٤ صدرت طبعة متواضعة من هذه الدراسة باسم " كلود ليفى شتراوس والحضارة المعاصرة " ثم سرعان ما أعيد إصدارها عام ١٩٨٥ مزيدة ومنقحة . لم يكن هدفى من الدراسة التعامل مع ليفى شتراوس كعالم أو صاحب منهج جديد ، بقدر ما كان هدفى تناول المضامين الكامنة فى فكره ، والحق أننى فى البداية تعاطفت معه بدرجة كبيرة ، خصوصا فى دفاعه عن مبدأ النسبية الثقافية وحق كل حضارة فى البقاء وتأكيد قيمها ، لكننى وجدت نفسى بعد ذلك أطرح العديد من التساؤلات بشأن مصداقية دعوته ، ما قيمة الشعارات والدعاوى البراقة فى عالم يبدو وكأنه أختار أن يضع القيم والمبادىء فى متحف ضمن المتاحف العديدة التى نحتفظ فيها بأجمل وأروع الوثائق والمخطوطات التاريخية ! ثم كان التسارع الرهيب الذى شهده جيلى فى عالمنا المعاصر فى كل المجالات السياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والمعلوماتية .. وصولا إلى ظاهرة العولمة . وجدت نفس أعود مرة أخرى الى ليفى شتراوس ، أعود إلى نزعته البنيوية ومقولته الخاصة بمبدأ النسبية الثقافية محاولا اكتشاف العلاقة بينه وبين العولمة . انها مجرد محاولة ومن حقنا جميعا أن نحاول .

د . محمد مجدى الجزيرى

الامارات - القاهرة ٩٦-٩٩



الفصل الأول

ليفى شتراوس والتمرد على الفلسفة

١- على الرغم مما يبدو للوهلة الأولى من عداء ظاهرى لعالم الفلسفة عند كلود ليفى شتراوس إلا أن المرء لا يعدم لديه مواقف فلسفية ونظرات تأملية ، وهو الذى طالما أصر على ضرورة تحديد موقفنا منه كعالم لا كفيلسوف .

والحق أن مؤلفات كلود ليفى شتراوس ، رغما عن أنفه ، تتضمن حوارا مستمرا ، نقديا فى طابعه ، مع الفكر الفلسفى ، وخصوصاً مع فلسفة الظاهرات التى أرسى قواعدها هوسرل ، ومع الفلسفة الوجودية التى حققت ذيوعها وشعبيتها مع جان بول سارتر . ومن ناحية أخرى ، فان مفهوم ليفى شتراوس عن الأنثروبولوجيا باعتبارها جزءا من النظرية العامة للرموز Semiology or General Theory of Signs وتأملاته عن الفكر البدائى والمتمدين ، لا تجعله يبتعد كثيراً عن عالم الفلسفة (١) .

فإذا ما أضفنا إلى ذلك موقفه من التاريخ (٢) ، وموقف أقطاب الفكر الماركسى منه فى ضوء موقفه هذا ، وردوده عليهم ، أمكن لنا أن نتبين أهمية تناول البعد الفلسفى من اهتماماته . ويمكن القول أن القضية الأساسية التى تناولها فى مؤلفاته تمثلت فى تحديد موقع الانسان من النسق الطبيعى (٣) ، ومن هنا كان تعرضه للهجوم من قبل أنصار النزعة الإنسانية من منطلق تجاهله للإنسان ، وهو ما أنكره ليفى شتراوس ، فى ضوء نقده العنيف لما تنطوى عليه النزعة الإنسانية المعاصرة من تزمت وضيق أفق ومحاولة فرض النموذج الغربى للتقدم على جميع المجتمعات بلا إستثناء . ولعل هذا ما دفعه إلى تقديم رؤية نقدية للمجتمع الغربى المعاصر فى العديد من مؤلفاته ، من خلال تعاطفه مع المجتمعات البدائية ، وهو ما يفسر لنا تناول البعض له باعتباره دلالة على أزمة الوعى الأوربى فى القرن العشرين ، والتى دفعت بعدد كبير من المثقفين فى أوربا إلى نبذ حضارتهم والانطلاق وراء نماذج حضارية أخرى بديلة علهم يجدون فيها المعنى المفقود والأمل الضائع ، ومن ثم كان اتجاههم إلى الفنون البدائية وأساليب الحياة

القطريه اللاشعورية التى عبرت عن نفسها من خلال أبرز الحركات الفنية فى القرن العشرين ونقصد بها السريالية " Surrealism " والدادية " Dadaism " وهكذا يمكن لنا وضع كلود ليفى شتراوس ضمن فلاسفة ونقاد الحضارة الغربية المعاصرة أمثال توبينى ونيبور ألبرت شفيتزر وبيرديائف وماركيوز وغيرهم ، وهو ما يؤكد لنا مرة أخرى ، إمكانية تناول الفكر الفلسفى عند ليفى شتراوس ، ولو كان هذا العالم ، الذى يطيب له أن يضع نفسه بين زمرة العلماء ، مجرد عالم فحسب ، لما احتل تلك المكانة التى أحتلها فى الأوساط الثقافية فى فرنسا بل والعالم أجمع . وليس أدل على ذلك من نتيجة الاستفتاء الذى أجرته مجلة Lire فى عام ١٩٨١ ، فى محاولتها استقصاء المناخ العقلى فى فرنسا بعد رحيل قطب الوجودية العملاق جان بول سارتر . فقد طلبت المجلة من ستمائة من رجال الفكر والطلاب والساسة تحديد أبرز ثلاثة مفكرين فرنسين كان لهم أعمق الأثر فى تطور الأفكار والأدب والعلم ، وكم كانت الاجابة مذهلة عندما احتل ليفى شتراوس المرتبة الأولى بين مجموعة الأصوات التى أدت برأيها بالفعل وعددها ٤٤٨ صوت (*)

والحق أن مثل هذه النتيجة كانت تعبيرا عن تلك المكانة التى إحتلها ليفى شتراوس فى عالم الفكر الفلسفى ، وهو ما يعكس لنا تطور المناخ الثقافى فى فرنسا . ففى القرن الثامن عشر ، كانت أسماء فولتير ومونتسكيو وروسو هى الأسماء الرائدة فى دنيا الثقافة ، وفى القرن التاسع عشر أحتلت أسماء إميل زولا وفكتور هوجو موقع الصدارة . أما النصف الأول من القرن العشرين فكان من نصيب جيد وبيرتون ومالرو وسارتر وكامى (٤) .

(*) كانت بقية الاستفتاء على النحو التالى ريموند آرون ٨٤ صوت ، ميشيل فوكوه ٨٣ صوت ، لاكان ٥١ صوت ، سيمون دى بوفوار ٤٦ صوت ، مرجريت أوركينار ٣٢ صوت ، فردينان برودل ٢٧ صوت ، ميشيل تورنى ٤٦ صوت ، برنار هنرى ليفى ٢٢ صوت ، هنرى ميشو ٢٢ صوت .

وهكذا كانت الشخصيات العامة والأدبية هي الشخصيات المؤثرة على المناخ الثقافي في كل الفترات السابقة ، ومن ثم بدت المعرفة البشرية ككل داخلة في صميم مسئوليتهم بالدرجة الأولى . وفي عام ١٩٨١ ، تغير الموقف فاحتل المتخصص Specialized والعالم Savant موقع الصدارة ، وهو ما يمكن تفسيره كما ذهب لابوج Gilles Lapouge .

نتيجة لتغير الأدوار الاجتماعية ، وليس فقط نتيجة لتغير المواقع الشخصية ، فلم يكن أحدا من الشخصيات التي أوردها لابوج في قائمته يعتمد على الجامعة كمصدر مالي وأدبي يدعم به مكانته ، باستثناء دوركايم الذي أغفله من قائمته . وبالمقارنة مع نتيجة الاستفتاء الذي أجرته مجلة Lire يتضح مدى المكانة التي أصبحت للأكاديميين أمثال ليفي شتراوس وريموند أرون وفوكوه ولاكان . ومثل هذا التغيير - كما ذهب دافيدباس D. pace - لم يكن نتيجة للصدفة المحضة ، بل كان نتيجة لما طرأ على المجتمع الفرنسي نفسه من تغير جذري في مجال صنع وإبداع المعرفة ، ففي الربع الأخير من القرن الحالي ، بدأت تظهر في فرنسا اتجاهات تعمل على تأكيد الاحتكار الأكاديمي الفعلي في مجال انتاج المعرفة لمنافسة الجامعات الانجليزية والألمانية والأمريكية في هذا المضمار . وبالتالي لم تعد الجامعة تمثل مجرد المورد المالي للعدد الأكبر من المثقفين ، بل أصبحت تقوم أيضا بالدور الأكبر في تشكيل الحياة الثقافية ذاتها ، وبينما لم يكن الأسلوب أو النمط الأكاديمي يشكل الشكل الأوحد المقبول للحياة الثقافية في فرنسا ، فانه أصبح وسيلة من الوسائل الأساسية للمكانة العلمية والشهرة بين طبقات المثقفين . وفي ضوء هذا المناخ العقلي اكتسب كلود ليفي شتراوس موقعه ومكانته . ففي مقابلة أجرتها معه مجلة Le monde عام ١٩٧٩ أكد أنه لا يبدأ كتابه أي مؤلف من مؤلفاته في ضوء أفكار مسبقة محددة ، بل يبدأ من خلال إحساس داخلي بإشكال معين . ثم يتجه بعد ذلك إلى القيام بدراسة موسوعية شاملة لكل ما كتب في الموضوع ، وعلى سبيل المثال فان دراسته عن الأبنية الأولية للقرابة The Elementary Structures of Kinship اعتمدت على

٧٠٠ كتاب ومقال ، وهكذا اختفى عالم مالرو وسارتر وكامى من أسلوب حياة ليفى شتراوس ، فهو يصرح لنا أنه لا يحيا حياة إجتماعية ، ليس له أصدقاء ، ويمضى الشطر الأكبر من وقته فى المعمل والشطر الثانى فى المكتب . إن صحبة الرفاق وتأملات الفكر على أحدى مقاهى باريس ، كل هذا لم يعد له وجود فى عالم ليفى شتراوس ففى عالمه حل الأكاديمى محل الفيلسوف المتأمل وحل المعمل والمكتبة محل المقهى . وفى مقابلة أجرتها معه مجلة Le nouvel Observateur نجده يصرح أن عصر المفكرين أصحاب النظرات النسقية قد ولى وانتهى وان كان هذا لا يمنعه من الشعور بالحاجة أحيانا إلى أنساق رياضية للفكر ، لكنه لا يبحث عنها الا فى الماضى وحده ، يبحث عنها فى أعمال الفلاسفة العظام للقرنين السابع عشر ، والثامن عشر (٥) .

فالمجتمع المعاصر أصبح معقداً إلى الدرجة التى لم يعد يجدى معه أخضاعه لأنساق محددة . وأصبح من الضرورى أن يحل صناع المعرفة محل الفلاسفة والسادة العظام .

٢- لعل التناقض المحورى الذى يواجه أى باحث فى فلسفة ليفى شتراوس أنه لم يكن فيلسوفا محترفا ، بل لقد شن حملة شعواء على السفة والفلاسفة ، مؤثرا عليها دراسة الأنثروبولوجيا . وعلى الرغم من هذا ، فهو لم يكن بعيداً عن عالم الفلسفة ، والتساؤل المطروح الآن ، هل دخل ليفى شتراوس عالم الفلاسفة من خلال نقده لهم ، أم دخل عالمهم من خلال عالمه المفضل وهو عالم الأنثروبولوحيا ؟

وللإجابة على مثل هذا التساؤل يصبح لزاما علينا أن نتعرف على بعض المعالم العامة فى حياة ليفى شتراوس ، من خلال رحلته الفكرية التى دفعت به إلى عالم الأنثروبولوجيا .

ولد كلود ليفى شتراوس عام ١٩٠٨ فى بلجيكا فى عائلة يهودية ، يعمل عائلها رساما . وفى طفولته كانت تثير خياله قصص وحكايات المكتشفين الأوائل

والهنود كما كان يمضى الشطر الأكبر من وقته فى جمع الموضوعات الغريبة والشاذة . وفى فترة شبابه نمى عشقه للطبيعة ، وموسيقى فاجنر بصفة خاصة . وخلال فترة الحرب العالمية الأولى أمضى بعض الوقت بمنزل جده بمدينة فرساى.

فى عام ١٩٢٠ لتحق بجامعة باريس لدراسة القانون ، فى فترة وصل فيها العداء للسامية قمته . على الرغم من أصله اليهودى ، وإضطراره إلى مغادرة فرنسا أثناء الحرب العالمية الثانية ، فإنه تجاهل الأسس العبرية فى تناوله للأساطير فيما بعد ، كما أنه تجنب التعليق على وضع اليهود فى المجتمع الغربى . وليس أدل على ذلك من رفضه كافة المحاولات التى حاولت تفسير اهتمامه بالأنثروبولوجيا فى ضوء خبراته الواقعة المنبثقة من تلاقى اليهود مع المجتمع المسيحى الغربى (٦) .

وإذا كان ليفى شتراوس قد بدأ بدراسة القانون فانه سرعان ما فقد حماسته لدراسته ، بل لقد بدت لديه الدراسة القانونية دراسة غير علمية . ويمقارنة دارس القانون ، بدارس العلم أو الأدب ، لاحظ ليفى شتراوس أن الأول يتسم بالعدوانية وحب الثرثرة والسوقية ، ومن هنا كان إتجاهه إلى دراسة الفلسفة ، فحصل على ليسانس الفلسفة من جامعة السوربون ، وعلى الرغم من تعدد الفلاسفة الذين تناولهم فى دراسته الفلسفية ، من قدامى اليونان إلى المعاصرين ، إلا أنه لاحظ أن أساتذته نادرا ما كانوا يتناولون نظريات ماركس أو فرويد ، وهما اللذان حازا كل تقديره وإعجابه ، وهو ما دفعه إلى الاستياء من منهج الدراسة الفلسفية ، بل والاستياء من المنهج التاريخى الذى كان يتبع فى دراسة الفلسفة وهو ينصب على دراسة التطور التاريخى للأفكار بدون اعتبار لقيمتها النسبية (٧) ، ومن ناحية أخرى لم يستطع ليفى شتراوس تقبل النزعة الشكلية الخالصة التى اتبعت فى دراسة الفلسفة من خلال طرح التساؤلات الفلسفية وحلولها من خلال رأى ونقيضه ثم رأى ثالث يبين تهافت الرأيين معاً (٨) . وهكذا بدت لديه الفلسفة باعتبارها مجموعة من التمارين العقلية الخالية من المعنى ، أو بمثابة تأمل جمالى للوعى ذاته (٩) . أى بدت الفلسفة بعيدة إلى حد ما عن الواقع .

، هي إذا كانت تؤدي الى مران العقل لكنها تؤدى ايضا الى جفاف الروح ونحن نجده يصرح لنا بأنه اذا كان قد درس الفلسفة فانه لم يكن يبغى من وراء ذلك الحصول على مهنة أو وظيفة بل أن كل ما فى الأمر ، أنه أحس بكراهية شديدة لكل النظم الأكاديمية الأخرى التى صادفها فى حياته (١٠) ، وفى كتابه المدارات الحزينة Tristes Tropiques يبين لنا كراهيته لتلك الأشكال الجديدة من الفلسفة التى نمت خارج السوربون ، وذلك فى الوقت الذى بدأ فيه بعض ابناء جيله أمثال سارتر وسيمون دى بوفوار وميرلوبونتى وريموند أرون فى دراسة أعمال هيدجر وهوسرل

فى عام ١٩٣٠ إلتقى بكل من سيمون دى بوفوار ومالرو وبونتى ودارون ، وكان من الممكن أن يكون واحدا من قادة الحركة الفلسفية الجديدة فى فرنسا (١١) ، لكنه بدلا من ذلك نبذ تلك الأشكال الجديدة من الفلسفة المنطلقة من النزعتين الوجودية والظاهراتية ، ولعل موقفه هذا يفسر لنا جنوحه إلى الموضوعية العلمية بديلا عن كل نزعة ذاتية ، فقد بدت لديه التيارات الفلسفية الشائعة خلال هذه الفترة فى فرنسا بعيدة عن موضوعية العلم ودقة أحكامه ، فهى أشبه بتامل جمالى للوعى بواسطة الوعى فقد استغرقت الوجودية فى أوهام النزعة الذاتية . واتجهت الظاهراتية إلى تناول المضمون المباشر للوعى باعتباره أكثر بمعطيات الواقعية ارتباطا بعالم الفلسفة . وهو ما عارضه ليفى شتراوس[٩] باعتبار ان الفيلسوف ينبغى أن يتعامل مع عناصر الوعى كرموز أو تمثلات دالة على واقع اسمى ففى رايه أن الفيلسوف الذى يبدأ وينتهى بمعطيات الوعى الظاهرية ، فإنه سرعان ما يسقط فى أسر الأيديولوجيا (١٢) .

وهكذا تبين لنا أن نقده للوجودية والظاهراتية ، أو للنزعات الذاتية بصفة عامة . بالاضافة إلى عدم اقتناعه بمنهج الدراسة الفلسفية فى السوربون ، كان بالدرجة الأولى تأكيدا للنزعة العلمية . والتى كانت فى حاجة إلى أسس ودعائم وطيده تنطلق منها منها كما كانت فى حاجة إلى مسارات محددة تتجه إليها ، ومن هنا كان اتجاهه الى مجموعة من العلوم بدت أكثر قربا الى منحاه الفكرى العام من

غيرها من الدراسات البعيدة عن موضوعية العلم . هذه العلوم هي الجيولوجيا والماركسية ونظرية التحليل النفسي عند فرويد استحوذت هذه العلوم على سائر اهتمامه ، وامدته بأعظم درس افتقده في دراساته السابقة ، وهو ضرورة التمييز بين الانطباعات الشعورية وبين الوقائع العميقة التي تكمن خلفها

فالجيولوجيا علمته أن العناصر الفوضوية البادية من سطح الكرة الأرضية تكتسب معنى رمزيا عند عالم الجيولوجيا . أى أن أى شق ولو ضئيل ، كما أن أى تغير ولو بسيط ، في نمو النباتات أو شكل الصخور ، كل هذا لا معنى له بالنسبة لرجل القانون ، لكنه بالنسبة للجيولوجي المتمرس فان هذه التغيرات بمثابة رموز تكشف له عن ملايين من تاريخ الكرة الأرضية . ان وراء المظهر الفوضوى للظاهرة الجيولوجية يتبدى نظام أو نسق ، يمكن أن نكتشفه عن طريق تطبيق نسق معين من التفسير على الظاهرة الجيولوجية (١٣)

وهكذا بدت لديه الجيولوجيا باعتبارها تأكيدا لرفض الطابع الذى تتبدى عليه الأشياء ، من أجل تقديم حقيقة أعمق تكمن وراء هذا المظهر . ومثل هذا الموقف الذى صادفه في مجال الجيولوجيا هو بعينه ما اكتشفه أيضا عند ماركس وفرويد .

تعرف ليفي شتراوس على ماركس للمرة الأولى عندما قرأ أعماله في سن السادسة عشرة من عمره (١٤) ، ثم تعمق احساسه بأهميته عندما اكتشف تشابه موقف الماركسية من الواقع مع الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي فقد بدأ ماركس بدراسة الأشكال المختلفة للنظام الرأسمالي وبخاصة دراسة أكثر النظم الرأسمالية في عهده . وهو النظام الرأسمالي الانجليزى . ثم استخلص منه الأساس الباطني الذى يسيطر على تنظيم شكل الانتاج الرأسمالي وأشكال التداول وتوزيع المنتجات المادية التي يتطلبها بالضرورة عند هذا الشكل من الانتاج . وهكذا قدم ماركس نموذجا مجردا كشف به عن المبدا الباطني الذى يحكم هذا التنظيم ويسيطر على الخصائص الظاهرة والواقعية للنظام الراسمالي (١٥) . لقد

ادرك ماركس ان العلوم الاجتماعية ليست أكثر اعتمادا على الوقائع من اعتماد الفيزياء على الادراكات الحسية (١٦) .

أما بالنسبة لفرويد ، فاننا نجد ليفى شتراوس قد اتفق معه فى العديد من المقولات الأساسية ، فقد آمن معه بوجود أساس لاشعورى عميق فى الانسان ، إلى جانب شعوره الواعى ، وكان مثل فرويد يؤمن بوجود جانبين إحداهما طبيعى ، والأخر نتاج للثقافة فى الانسان ، كما اعتقد مع فرويد أن الأسطورة نوع من الحلم الجماعى فى المجتمعات البدائية ، وهو حلم له لغته الرمزية القابلة للتفسير . وهكذا تعلم ليفى شتراوس من علم الاجتماع الماركسى والجيولوجيا ونظرية التحليل النفسى أن الوقائع التجريبية لا معنى لها فى ذاتها ، لكننا متى وضعناها فى نسق فكرى له معنى ، أو نموذج Model اكتسبت معنى علميا . وبالتالى فان الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى أخرى ، وليس الواقع الحقيقى هو الأكثر وضوحاً ، بل أن من طبيعة الحقيقة أن تتخفى عنا فى شكل أو مظهر خارجى يواجهنا (١٧) . وإذا كان كلود ليفى شتراوس قد مال إلى هذه العلوم الثلاثة ، فإنه يلاحظ أن تناوله لها ، وإعجابه بها كان مرتبطا بأبعادها المنهجية بالدرجة الأولى ، فهو عندما تناول الماركسية جردها من فكرة الصراع الطبقى ، وعندما تناول نظرية التحليل النفسى جردها من فكرة القمع أو الكبت أى أنه أبقى على الأسس المنهجية الصورية وحدها ، متغافلا المضامين الواقعية (١٨) .

٣- بعد أن تحدد الموقف المنهجى عند ليفى شتراوس على هذا النحو ، كانت الخطووة الثانية وهى تحديد مجال الدراسة الجدير بتوجيه اهتماماته كلها إليه ، ومن ثم كان اتجاهه إلى ميدان الأنثروبولوجيا ، ونقف هنا وقفة قصيرة لنتعرف على أهمية هذا التحول .

ففى فترة دراسته بالسوربون ، كانت اهتماماته بالأنثروبولوجيا تكاد لا تذكر ، وعندما كان سير جيمس فريزر : S.J Frazer يلقى محاضراته الأخيره على طلبة السوربون فى عام ١٩٢٨ ، لم يكن ليفى شتراوس حريصا على

حضورهـــا ، أو تقديـــر أهميتهـــا (١٩) . الا أنـــه مـــن ناحيـــة اخـــر ى . درس علـــم الاجتمـاع الفرنسـى وعندمـا اختار الاشـتراكى سـان سـيمون موضوعـا لبحوثـه الفلسـفية أبـان عن اهتماماتـه بالقضايـا الاجتماعيـة . ومـع ذلـك فـان كتابـات دوركـايم وعلمـاء الأنثروبولوجيـا فـى فرنسـا بدت لـه ضئيلـة الأثـر خـلال فـترة دراسـته بالسـوربون . ثـم كـانت الشرارة التـى ألهبت حماسـته وأوقـدت إنفعالـه وحـددت لـه مسـاره . ففـى عـام ١٩٣٣ أو ١٩٣٤ قـرأ ليفـى شـتراوس للمـرة الأولـى كتـاب المجتمـع البدائـى Primitive Society لمؤلفـه عـالم الأنثروبولوجيـا الأمريكـى روبـرت لـوى Robert Lowie وهنـا اكتشـف شـيئا لـم يعهـده فـى دراسـاته الفلسـفية السـابقة . فبـدلاً من الأفكـار المسـتعارة من الكتـب والمراجـع والمصبوبـة فـى تصـورات ومفـاهيم فلسـفية مجـردة التقـى بتجربـة حيـه عـن المجتمعـات البدائيـة إنطلقـت بـه مـن بخـار الأمـاكن المغلقـة المقيدة بعـالم التـأملات الفلسـفية المعقـدة ، إلـى دنيـا الهـواء الطلـق ، فبدأ أشبه بسـاكن المدينـة الذى وجد ضالتـه أخيرا فـى الجبـال والمرتفعـات (٢٠) .

ومـن هنـا كـان قـراره بـأن يصبـح عالمـا فـى الأنثروبولوجيـا ، والتـى بـدت لديـه باعتبارهـا واحـدة مـن المهـن الأصيلـة النـادرة ، مثلهـا مثـل الرياضيـات أو الموسيقى (٢١) ، وفـى عيـن اللحظـة التـى اكتشـف فيهـا عـالم الأنثروبولوجيـا ، تبـدت دراسـة الفلسـفة وقـد أصبحت عاما بعد عـام مثـيرة الضجـر والسـأم . وعندمـا عـرض عليـه فـى عام ١٩٣٤ منصـب أسـتاذ لعلـم الاجتمـاع بجامعـة سـاوباولو Sao Paulo كـان قبولـه للوظيفـة حماسـياً ، خصوصـاً عندمـا علـم بـأن هـذه الوظيفـة سـتتيح لـه القيام ببعثـات داخليـة إلـى أحـراش البرازيل خـلال العطلـة الصيفيـة .

وعندما بـدأ ليفـى شـتراوس عملـه بجامعـة سـاوباولو ، كـان علـم الاجتمـاع الفرنسـى كمـا أرسـى دعائمـه دوركـايم يشـكل الاتجـاه الغـالب علـى منهـج الدراسـة فـى الجامعـة . وكـان علـى ليفـى شـتراوس باعتبـاره فرنسـيا ان يسـتمر فـى مـؤازرة هـذا التيـار ن لكنـه بـدلاً من ذلك ، أعلـن رفضـه لمدرسـة دوركـايم الإجتماعيـة ، بـل واتخـذ موقـف العـداء الصريـح لهـا ، ولكـل محاولـة تبغـى إخضـاع علـم الاجتمـاع للتقـاليد الميتافيزيقيـة ، ولـم يكتـف بذلـك بـل لقـد نظـر إلـى نظريـات دوركـايم الاجتماعيـة

باعتبارهـا اداة ايديولوجيـه لتدعيـم موقـف الطبقـات الحاكمـة فـى الـبرازيل (٢٢) وبـدت لديـه فكـرة التضـامن الاجتمـاعى عنـد دوركـايم بمثابـة الأسـاس العقلـى لتـاكيد سـلطان حكومـة الأقليـة فـى الـبرازيل وكعضـو مـن أعضـاء هيئـة التدريـس بالجامعـة كـان المتوقـع منـه أن يعضـد موقـف حكومـة الأقليـة ، وأن يشـارك فـى الاهتمامـات الشـائعة بـالمجتمع كنـادى السـيارات وسـباق الخيـل وكـازينو القمـار ، لكنـه بـدلا مـن ذلك وجد نفسـه أكثر اهتمامـا بـالتغير السريع المتلاحـق لمدينـة سـاوباولو ، كمـا وجـد نفسـه أكثر تعلقـا بطـلاب الجامعـة مـن أبنـاء المهـاجرين وصغـار المـلاك ، وكـم كـانت صدمتـه وإنزعاجـه مـن التدمير السـريع الـذى أصـاب البيئـة البرازيليـة بتـأثير إغتصـاب التربـة نتيجـة التوسـع الزراعـى الرأسـمالى السـريع الـذى لا يسـتهدف إلا الربـح (٢٣). يضـاف إلـى هـذا حـرب الابـادة الجماعيـة التـى شـنتها الصفـوة البرازيليـة هلـى الهنـود ، وهكـذا لـم يكتشـف ليفـى شـتراوس فـى سـاوباولو ذلـك العـالم الـذى كـان يحلـم بـه فـى باريس ، والـذى تعرف عليـه مـن خـلال كتـاب الحضـارة البدائيـة . وبـدلاً مـن ذلـك ، التقـى بنفـس الاسـتبداد العقلـى والقمـع السياسـى ، والاغـتراب الشـخصانى الـذى صادفـه فـى فرنسـا . لكنـه مـن ناحيـة أخـرى ، مـن خـلال رحلاتـه الميدانيـة لأحـراش الـبرازيل ، أكتشـف عالمـا جديـداً ، مناقضـا لكـل مـا ألفـه أو عرفـه فـى بـاريس أو سـاوباولو ، فلا مجـال هنـا لاسـتغلال البيئـة عن القبـائل الهنديـة التـى تحيـا فـى تنـاغم تـام مـع بيئتهـا ، ولا مجـال هنـا للقمـع السياسـى عنـد قبيلـة كقبيلـة : النـابيكورا التـى يحكمهـا قادتهـا متـى كـانوا موضـع ثقـة بقيـة أعضـاء القبيلـة .

وهكـذا اكتشـف ليفـى شـتراوس وجـود علاقـات إنسـانية أصيلـة فـى مثـل هـذه المجتمعـات البدائيـة (٢٤) . ومـن هنـا ظهـرت بـاكورة أعمالـه عـام ١٩٣٦ فـى دراسـة عن التنظيم الاجتمـاعى لهنـود بـورو .

اسـتقال ليفـى شـتراوس مـن جامعـة سـاوباولو عـام ١٩٣٨ ، لكنـه حصـل علـى منحـة مـن الحكومـة الفرنسـية لمواصلـة دراسـاته الميدانيـة فـى الـبرازيل التـى اسـتحوذت أحراشـها وقبائلها علـى كـل إهتماماتـه ، ولا شـك أن مـا كتبـه فـى مؤلفاتـه

بعد ذلك عن القبائل البدائية قد اعتمد فى مادته العلمية على هده الدراسة الميدانيه بالدرجة الأولى .

والحق أن الفترة التى أمضاها فى البرازيل كانت عميقة الأثر على وجدانه ، ففيها لم يستطع أن يتكيف مع الأقلية الحاكمة أو يقتنع بمنهج الدراسة الجامعى ، لكنه وجد العوض عن ذلك فى مجتمع الأحراش الذى لم تلوثه المدينة بعد ، وفى عام ١٩٣٩ كان عليه أن يعود إلى فرنسا لتأدية الخدمة العسكرية ، وأعاقت السلطات البرازيلية عودته ، واتهمته بتهريب بعض المنتجات الهندية خارج المدينة . ولم تبدُ هذه الحادثة عند ليفى شتراوس مجرد حادثة عادية ، أو نتيجة للنظام البيروقراطى الحاكم فى البرازيل ، بل لقد بدت لديه باعتبارها دلالة على القوى المظلمة التى بدأت تمارس نشاطها فى قلب المدينة الأوربية ، ومن هنا بدت الحرب العالمية الثانية عنده بمثابة التجسيد الحى لقوى الشر والظلام فى الحضارة الغربية . وعندما تأسست حكومة فيشى ، وباعتباره يهوديا ، وجد أن موقفه أصبح مهددا إلى حد كبير ، فآثر السلامة ، ومن خلال جهود علماء الأنثروبولوجيا أمثال روبرت لوى والفردماتروكس A. Metraux تمكن من الحصول على وظيفة بمدرسة العلوم الاجتماعية بنيويورك ، وفى رحلته الطويلة من فرنسا إلى الولايات المتحدة لاحظ ليفى شتراوس مدى الوحشية والبربرية التى حلت بأوربا ، كانت الباخرة التى استقلتها تضم مجموعه من المجرمين والمفكرين وأصحاب الميول اليسارية .

وعندما وصل إلى مارتينيك Martinque لاحظ أن الملاجئ قد استغلت عن آخرها بواسطة أنصار حكومة فيشى . وعندما رست الباخرة بميناء بورتوريكو Poerto Rico تم التحفظ عليه من قبل السلطات إلى أن وصل أحد ضباط الأمن للتأكد من أن الوثائق الأنثروبولوجية الموجودة معه لا تتضمن أسرار حربية .

إذا كنا قد لاحظنا دخول ليفى ستراوس عالم الأنثروبولوجيا بتأثير اعجابه بكتاب لوى عن الحضارة البدائية ، وإذا كنا قد لاحظنا موقفه النقدى من دوركايم ، بل ورفضه الصريح لنظرياته عندما كان يعمل بجامعة ساوباولو فاننا نجده فى ١٩٤٥ يكتب دراسة عن علم الاجتماع يتناول فيها من جديد دوركايم ويشيد به ، على الرغم من انتقاداته لنظرياته ، وشكوكه تجاه المضامين السياسية التى أنطوت عليها . فهو فى رأيه صاحب الفضل الأكبر فى تنمية الدراسات الاجتماعية المبكرة عند أوجست كونت وهربرت سبنسر ، لكنه من ناحية أخرى لم يستطع تطوير أفكاره بصورة متكاملة ، حيث أن العلوم الانسانية فى زمنه كاللغويات وعلم النفس لم تكن قد حققت نتائج هامة ، وفى عام ١٩٤٩ نجد ليفى شتراوس فى كتابه الأبنية الأولية للقرابة يتناول دوركايم باعتباره مشاركا فى أخطاء النزعة التطورية التى سادت القرن التاسع عشر ، كما نجده ينتقد بشده نظرية دوركايم عن منع الاتصال بالمحارم ، إلا أنه سرعان ما يعود ثانية إلى تقدير ومدح دراسة دوركايم عن الصور الأولية للحياة الدينية .

وفى مقالته عن التاريخ والأنثروبولوجيا History and Anthropology فى نفس العام يشير إلى التصنيف البدائى Primitive Classification عند كل من دوركايم ومارسيل موس Mercel Mauss كنموذج للدراسة الكلاسيكية . فاذا ما وصلنا إلى عام ١٩٥٨ وجدنا ليفى شتراوس وقد أصبح أكثر ارتباطا وتوافقا مع دوركايم ، ويخصه بمقال مستقل فى كتابه عن الأنثروبولوجيا البنيانية Structural Anthropology . ومن ثم وجدناه فى كتابه يقول عنه أنه أول من أدخل على علوم الانسان Anthropology ذلك الشرط التخصصى الذى استفادت منه كل العلوم الانسانية ولاسيما اللغوية فى مستهل القرن العشرين ، فليس فى وسعنا طرح أسئلة تدور حول طبيعة وأصل أى شكل من أشكال التفكير أو النشاط البشرى قبل تحديد الظاهرات وتحليلها وإكتشاف إلى أى حد تستطيع العلاقات التى تقوم بينها أن تكون كافية لتفسيرها (٢٥) .

وحتى يمكن تحديد علاقة ليفي شتراوس بالمدرسة الدوركامية بشكل ادق ، لابد من البدء بتحليل النظرية الاجتماعية الأساسية عند دوركايم . والمتمثلة في تحديده للوقائع الاجتماعية ففي كتابه " قواعد المنهج الإجتماعي " ١٨٩٥ ، حدد دوركايم الواقعة الاجتماعية باعتبارها كل طريقة أو أسلوب من أساليب الفعل ، ثابت أو متغير قادر على أن يمارس على الفرد ضغطا خارجيا ، أو كل أسلوب من أساليب النشاط يتسم بالعمومية خلال مجتمع محدد ، ويوجد في نفس الوقت مستقلا عن المظاهر الفردية .

وفي ضوء هذا التعريف بدت العلوم الاجتماعية خاضعة لنماذج جمعية لا تعتمد على القرارات الفردية ، وهو ما ساعد على تحرير علم الاجتماع من أخطاء الأحكام الذاتية ، كما أتاح تناول الظواهر الاجتماعية بنفس الدرجة من الدقة والوضوح المتحققة في مجال العلوم الفيزيائية ، فقد أكد دور كايم على أن المظاهر القانونية والاقتصادية والدينية ماهي إلا مظاهر أو تجليات للمجتمع ، فالكل يفسر الجزء ولم يكتف بتقرير ذلك ، بل حاول البرهنة على تصوره هذا في العديد من الدراسات الكلاسيكية ، كدراسته عن ظاهرة الانتحار عام ١٨٩٧ ، حيث اتجه إلى تفسير هذه الظاهرة في ضوء نماذج اجتماعية أشمل بدون الاعتماد على سيكولوجية المنتحر . وفي دراسته عن الصور الأولية للحياة الدينية التي صدرت عام ١٩١٢ ، وفي كتابه عن التصنيف البدائي الذي اشترك في تأليفه مع موس عام ١٩٣١ برهن دوركايم على تشكيل فكر الأفراد في المجتمعات الأمية في ضوء الوعي الجمعي ، إلا أنه في العديد من دراساته لا يبدى تعاطف مع الفكر البدائي بل ويعده مجرد ظاهرة عارضة للوعي الجمعي كما يبدو أحيانا أكثر ميلا إلى احالة المجتمع إلى واقع ميتافيزيقي مجرد يوجد خارج الأفراد أنفسهم .

وإذا كان موس قد تقبل فكرة الواقعة الاجتماعية التي أبرزها دوركايم ، ألا أنه من ناحية أخرى أشار إلى أن كل ظاهرة لها خصائصها ، وأن الواقعة الاجتماعية : Social fact كما أشار إليها دور كايم انما تتكون من سلسلة من

الرموز وان كل ظاهرة دون ان تفقد وحدتها . تشير الى غيرها من الظواهر . فما يهم بالدرجة الأولى ليس هو التفسير الشامل للظاهرة وانما العلاقة بين الظواهر . فالمجتمع كلية Totality لأنه نسق من العلاقات ، فالكلية الاجتماعية ليست جوهرا وتصورا ، وانما هى علاقات بين مجموعة من الرموز ، بيد أن هذه الكلية لا تنزع من الظاهرة طابعها المتميز ، فتظل هذه ، كما قال موس فى مقالته حول الهبة قانونية واقتصادية ودينية فى نفس الوقت ، بل وجمالية ولها كيانها أيضا ، بحيث أن الكلية تتحدد فى النهاية بشكبة العلاقات الوظيفية المتبادلة التى تنشأ بين جميع هذه الأنظمة (٢٦) .

والحق ان دراسة موس حول الهبة بمثابة تطبيق لنفس هذا التصور ، فالهبة تبادلية ودائرية فى نفس الوقت ، والأشياء التى يتم تبادلها هى فى حقيقتها وقائع كلية ، أو بعبارة أخرى الأشياء التى يتم تبادلها كالأدوات والمنتجات والثروة هى وسائل للعلاقات ، فهى قيم وهى فى نفس الوقت رموز ، وهكذا يتبين لنا أن موس فى ضوء تأثره بدوركايم ، قد إتجه الى البرهنة على عدم امكانية تفسير أنساق التبادل فى ضوء سيكولوجية الفرد أو فى ضوء المفاهيم الاقتصادية ، ذلك أن الأشياء التى يتم تبادلها هى غالبا ضئيلة القيمة ، وفى ضوء الطابع التبادلى للهبة ، تنعدم امكانية تحقيق أية فائدة إقتصادية ، وعلاوة على ذلك حاول موس تفسير ظاهرة التبادل فى ضوء المجتمع ككل . فالالزام المتبادل بواسطة تبادل الهبات يخلق رابطة بين الأفراد وبين المجموعات الاجتماعية تعمل بدورها على تدعيم الاستقرار الاجتماعى وتساهم فى نهوض المجتمع .

وفى مقال موس عن مهرجان الشتاء الذى يتم فيه تبادل الهدايا بين هنود أمريكا " Poltach " اتجه موس إلى تناول هذا المهرجان باعتباره مجرد نسق من العلاقات (٢٧) ، والحق أن موس لم ينطلق فى نظريته من دوركايم وحده ، بل اعتمد أيضا على انجازات الدراسات اللغوية وعلم النفس فى القرن العشرين ، وهو ما سمح له بأن يكون من أبرز مؤسسى علم الاجتماع فى عالمنا المعاصر .

وهكذا يتبين لنا أنه مع تقدير موس لنظرية دوركايم فى علم الاجتماع القائلة بخضوع السلوك الفردى للقوى الاجتماعية ، إلا أنه تجنب الأبعاد الميتافيزيقية لهذه النظرية الخاصة بإضفاء الطابع الموضوعى المادى على الوعى الجمعى . باعتبار أن القوى الاجتماعية كما لاحظ موس أنما توجد فى صورة قوانين أو أبنية تتجسد خلال نماذج الحياة العينية ، ومثل هذه النماذج توجد خلال عقول الأفراد لأنه من الطبيعى مع وجود هذه النماذج أن يتجه كل فرد إلى تنظيم الواقع بطبيعته الخاصة (٢٨) ، وعلى هذا النحو فان النماذج الاجتماعية ليست نتيجة جمع بعض القرارات الفردية المتباعدة أو المنفصلة بعضها إلى بعض ، كما أنها ليست مجرد تكشف لبعض مظاهر العقل الجمعى الذى يفرض وجوده على الأفراد ، بل أنها فى المحل الأول تعبير عن النموذج الاجتماعى العام General Social Pattern الذى يمارسه كل فرد والذى يعيد تأكيد كليته من خلال وعيه . وهكذا استبدل موس بالتصور الميتافيزيقى للواقع الاجتماعى عند دوركايم فكرة الواقعة الاجتماعية الكلية The notion of a total social fact التى تتحدد فى ضوء نماذج التفاعل الاجتماعى .

وعندما قرأ ليفى شتراوس أعمال موس للمرة الأولى تعرف منها على اتجاه جديد فى الأنثروبولوجيا ، وفى عام ١٩٤٠ بدأ يشير إلى موس بشكل منتظم فى دراساته النظرية ، وفى عام ١٩٤٥ كتب مقدمة نظرية لكتابات موس يصفها بأنها تشكل الارجانون الجديد للعلوم الاجتماعية فى القرن العشرين .

والحق أنه إذا كان ليفى شتراوس قد تعلم الكثير من ماركس وفرويد وعلم الجيولوجيا ، فقد تعلم أيضا الكثير من موس ، مثل تفسير العلاقة بين الحسى والعقلى ، واكتشاف العقلانية فى اللاشعور .

وإذا كان موس قد أكد على فكرة العلاقة : The idea of relationship فان مالينوفسكى قد أكد بدوره على فكرة أو مقولة الوظيفة Function وهى المقولة الأساسية التى رد إليها الواقعة الاجتماعية . فالأشياء

والمؤسسات ما هي الا مجرد علامات او رموز للوظائف . والأفكار التى يشكلها المجتمع عن نفسه هي جزء لا ينفصل عن هذا المجتمع ، وليست الواقعة الإجتماعية مجرد أجزاء مبعثرة مشتتة ، بل هي وقائع يحياها الانسان وينفذها وهذا الوعي الذاتي يشكل صيغة من صيغ واقعة لا يقل قيمة عن خصائصها الموضوعية (٢٩).

وهكذا احتل الوعي الذاتي اهميته عند مالينوفسكي بدرجة لا تقل عن أهمية الطابع الموضوعي للواقعة الاجتماعية ، ومن هنا تبددت قيمة البحوث التي قام بها عالم الأنثروبولوجيا الانجليزي ريد كليف - براون radCeliffe Brown ، فقد حاول براون دراسة الانثروبولوجيا كعلم استقرائي ، يتجه كسائر العلوم الاستقرائية إلى ملاحظة الوقائع ، وصياغة الفروض ، وإخضاعها للإختبار والتجربة في سبيل اكتشاف القوانين العامة للطبيعة والمجتمع . وإذا كان ريد كليف - براون قد قدم فكرة البنية The notion of structure في ميدان الأنثروبولوجيا ، فانه يلاحظ أن البنية عنده تشكل النظام الفعلي للوقائع ، فهي شئ معطى في ملاحظة كل مجتمع محدد ، أو بعبارة أخرى البنية أشبه بظاهرة من الظواهر التجريبية التي يمكن ملاحظتها بالنسبة لكل مجتمع . وهنا كانت معارضة ليفي شتراوس لمثل هذا التصور لفكرة البنية ، وهنا أيضا كانت أصالته . فالبنية عند ليفي شتراوس ليست مجرد ظاهرة ناتجة من ارتباط البشر بعضهم ببعض وأنما هي في المحل الأول نسق system محكوم باتصال داخلي An Internal Gohasion ، وهذا الاتساق لا يمكن ملاحظته بالنسبة لنسق مغلق أو منعزل عن غيره ، وانما يتسنى اكتشافه فقط عن طريق دراسة التحولات The Transformations التي بواسطتها يعاد اكتشاف الخصائص المتماثلة في أنساق متباينة (٣٠) . وكما يقول ليفي شتراوس أن بعض الأدوات قد تبدو متى أخذناها على حدة ، وكأنها معطى من المعطيات الخام ، أو إرثا تاريخيا ، أو أداة تكيف بين الانسان وبيئته ، لكننا متى أدرجناها ضمن القائمة العامة للمجتمعات التي تسعى الأنثروبولوجيا لتكوينها ، بدت لنا عندئذ في ضوء جديد كلية ، لأننا في

هذه الحالة نتخيلها كمجموعة من الاختيارات المتكافئه فيما بينهم . والتى يقوم كل مجتمع بانتسابها إليه من بين عدد من الممكنات التى تتطلب وضع جدول لها وبهذا المعنى يمكن للمرء أن يدرك أن نمطا معينا من الفئوس الحجرية يمكن أن يكتسب دلالة ما ، فهو فى سياق محدد يحل بالنسبة للملاحظ المتمكن من فهم أوجه استعماله ، محل الأداة المختلفة التى قد يستعملها مجتمع آخر لنفس الأغراض .

وهكذا يمكن أن نتبين أن أبسط الأدوات المستعملة فى أى مجتمع بدائى تتخذ طابع النسق ، الذى يمكن تحليله ضمن حدود ونسق أعم منه (٣١) . ومن ثم فإن كل نسق - كأنظمة القرابة والأساطير والتصنيفات البدائية - تشكل لغة يمكن ترجمتها إلى لغة أخرى من نسق مختلف وعلى هذا النحو ، يتضح تميز موقف ليفى شتراوس من فكرة البنية واختلافه عن موقف ريد كليف - براون بل وموقف مالينوفسكى أيضا . فعند براون ، نلاحظ أن البنية تشكل الأسلوب المميز الثابت الذى يكونه الأفراد والجماعات بأنفسهم ، والذى يوحد بينهم داخل المجتمع مما يعنى أن كل بنية مستقلة بذاتها ، ولا يمكن ترجمتها إلى أبنية أخرى ، ومثل هذه النظرة إلى البنية تتعارض مع نظرة ليفى شتراوس إلى طبيعة البنية باعتبارها مجرد نسق System وكل نسق محكوم بنظام شفرى أو مجموعة من القواعد Code التى متى نجح عالم الأنثروبولوجيا فى حل شفرتها ، نجح بالتالى فى ترجمتها إلى نسق آخر . وبالمقارنة مع نظرة مالينوفسكى ، يرى ليفى شتراوس ان المقولات اللاشعورية أبعد من أن تكون لا عقلية أو وظيفية ، فالنظام الشفرى هو نظام لاشعورى وعقلى فى الوقت نفسه .

ومن هذا المنطلق ، اكتشف ليفى شتراوس فى الأنساق الصوتية للأبنية اللغوية الحل الشامل أو النموذج الكلى للعقل اللاشعورى الذى يكمن خلف كل الظواهر الاجتماعية كنظم القرابة والأساطير .

والحق أن ليفى شتراوس لم يكن أول من فكر فى اللغويات كنموذج للبحث الأنثروبولوجي . لكن بينما مال علماء الأنثروبولوجيا فى انجلترا وأمريكا إلى اعتبار اللغويات مجرد فرع من الأنثروبولوجيا نجد ليفى شتراوس قد اتجه اتجاها معاكسا ، فى ضوء اعتباره الأنثروبولوجيا مجرد فرع من فروع اللغويات (٣٢) .

٤- من خلال دراسة ليفى شتراوس لأعمال دوركايم وموس ، نجده أيضا يحاول اكتشاف العلاقة بين اللغة وبقية مظاهر الحضارة الإنسانية . وعلى الرغم من كون اللغة واقعة اجتماعية بالدرجة الأولى ، إلا أننا نلاحظ تجاهل دوركايم لأهميتها وعلاقتها بالواقع الاجتماعى ، ومن هنا بدت أهمية محاولة ليفى شتراوس فى دراسة الظواهر الأنثروبولوجية على غرار اللغة ، ذلك أنه إذا ما أمكن تحقيق تقارب وتلاقى بين اللغويات Linguistics وبين كافة موضوعات الأنثروبولوجيا مثل نظم القرابة والأساطير وغيرها من الموضوعات ، أمكن بالتالى تقديم أساس منهجى لفكرة موس المجردة عن الواقعة الاجتماعية ، ففى رأى ليفى شتراوس ، أننا متى تتبعنا خطوات علماء اللغة فى مجال الأنثروبولوجيا لأمكن تجنب العديد من الإنتقادات التى وجهت إلى مجال دراسة العلوم الانسانية ، ولتوضيح موقفه هذا نجده يشير إلى نقد نوربرت وينر Norbert Wiener للدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية ، فقد برهن وينر على أن هذه الدراسات لم تتمكن من تحقيق الدقة الرياضية للعلوم الطبيعية ، ذلك أنه يستحيل على المراقب التجرد من ذاته كلية فى ملاحظته للظواهر الاجتماعية ، بل أنه يمارس تأثيراً واضحاً عليها ، وبالتالى لا تتسم نتائجه بالموضوعية ، ومن ناحية أخرى لا يمكن فى مجال دراسة الظواهر الاجتماعية إيجاد مثل تلك السلسلة الاحصائية المطلوبة للأستقراء الرياضى . ويرى ليفى شتراوس أن كل هذه الانتقادات أمكن لعلماء اللغة التغلب عليها ، فعالم اللغة يمكنه تقديم دراسة علمية موضوعية ، لأن الكلام يتشكل فى ضوء قواعد لاشعورية ، وعلاوة على ذلك ، نجد أن اللغة ظاهرة ثقافية عظيمة الانتشار والامتداد عبر المكان والزمان بما يسمح بوجود مجموعة كبيرة من المعلومات والبيانات اللازمة للأستقراء الرياضى (٣٣) .

وعلى هذا النحو ، يرى ليفى شتراوس ، أن اللغة لا تخضع للقيود التى وضعها وينر على العلوم الاجتماعية ، فهى من بين هذه العلوم وحدها أمكن لها أن تقدم أساسا منهجيا لدراسة الظواهر اللغوية وهى ظواهر اجتماعية فى المحل الأول ، ومع تقدير ليفى شتراوس لأهمية وضرورة التزاوج بين اللغويات والأنثروبولوجيا ، فإننا نجده من ناحية أخرى يفرق بين طبيعة المجالات التى يتعامل معها الأنثروبولوجيا وطبيعة المعطيات التى يتعامل معها عالم اللغة ، وهو يستشهد على ذلك ، بالمحاولات الخاطئة التى قام بها عالم اللغويات الأمريكى بنجامين ورف Bengamin Whorf الذى حاول اكتشاف التوازن بين لغة وعادات شعب معين ، فقد اتجه وورف إلى اجراء مقارنة بين نماذج لغوية معقدة وعلى درجة عالية من الثقافة ، وبين بعض أشكال الثقافة السطحية ، ومن ثم لم يتمكن من تحقيق نتائج لها أهميتها . وعلى ذلك يرى ليفى شتراوس أن الأنثروبولوجيا يمكنها فقط أن تحقق دقة الدراسات اللغوية متى نجح علماء الأنثروبولوجيا فى عزل موضوع بحثهم كموضوع لا شعورى واسع الانتشار مثله فى ذلك مثل اللغة (٣٤) .

ويعتقد ليفى شتراوس أن كلا من مالينوفسكى وموس لم يتمكن من جعل الأنثروبولوجيا علما دقيقا لأنهما لم يتبعا نموذج اللغويات وبدلاً من ذلك ظلا فى مستوى الفكر الشعورى ، ومن ثم نجح موس فى تجاوزهما فى ضوء اتجاهه إلى استخراج الأبنية اللاشعورية للعادات والتقاليد من المعطيات الأثنوجرافية raw ethnographic data بنفس الطريقة اللتى يحاول بها .

وعلى هذا النحو ، يرى ليفى شتراوس ، أن اللغة لا تخضع للقيود التى وضعها وينر على العلوم الاجتماعية ، فهى من بين هذه العلوم وحدها أمكن لها أن تقدم أساسا منهجيا لدراسة الظواهر اللغوية وهى ظواهر اجتماعية فى المحل الأول ، ومع تقدير ليفى شتراوس لأهمية وضرورة التزاوج بين اللغويات والانثروبولوجيا ، فاننا نجده من ناحية أخرى يفرق بين طبيعة المعطيات التى يتعامل معها علم الانثروبولوجيا وطبيعة المعطيات التى يتعامل معها عالم اللغة ، وهو يستشهد على ذلك ، بالمحاولات الخاطئة التى قام بها عالم اللغويات الأمريكى بنجامين ورف Bengamin whorf الذى حاول اكتشاف التوازن بين لغة وعادات شعب معين ، فقد أتجه وورف الى أجراء مقارنة بين نماذج لغوية معقدة وعلى درجة عالية من الثقافة ، وبين بعض أشكال الثقافة السطحية ، ومن ثم لم يتمكن من تحقيق نتائج لها أهميتها . وعلى ذلك يرى ليفى شتراوس أن الانثروبولوجيا يمكنها فقط أن تحقق دقة الدراسات اللغوية متى نجح علماء الانثروبولوجيا فى عزل موضوع بحثهم كموضوع لا شعورى واسع الأنتشار مثله فى ذلك مثل اللغة(٣٤) .

ويعتقد ليفى شتراوس أن كلا من مالينوفسكى وموس لم يتمكن من جعل الانثروبولوجيا علما دقيقا لأنهما لم يتبعا نموذج اللغويات وبدلا من ذلك ظلا فى مستوى الفكر الشعورى ، ومن ثم نجح موس فى تجاوزهما فى ضوء اتجاهه الى استخراج الأبنية اللاشعورية للعادات والتقاليد من المعطيات الاثنوجرافية raw ethnographic data بنفس الطريقة التى يحاول بها عالم اللغة استخراج القوانين الصوتية والنحوية والصرفية من مادة الكلام العادى ، ذلك انه يوجد تماثل بين الأبنية اللاشعورية للعادات وبين أبنية اللغة ، فالنشاط اللاشعورى للعقل يتضمن فرض أشكال على المضمون أو المحتوى ، وهذه الأشكال واحدة لكل العقول

القديمة والحديثة ، البدائية والمتمدنة . وعلى ذلك فان دراسة الوظيفة الرمزية كما تعبر عن نفسها فى اللغة تبرهن على ذلك بوضوح ، ومن ثم يصبح من الضرورى الوصول الى البنية اللاشعورية الكامنة وراء كل مؤسسة وكل عادة للوصول الى مبدأ صحيح للتفسير لبقية المؤسسات والعادات الأخرى . ومن هذا المنطلق كان اعتقاد ليفى شتراوس بان الأبنية اللاشعورية ينبغى أن تتماثل مع أبنية اللغة ، حيث أنه من غير الممكن أن نتصور العقل الانسانى كما لو كان يتكون من مجموعة من الحجرات المنفصلة بعضها عن بعض عن طريق حواجز منيعة لا تسمح بالمرور من حجرة الى أخرى . وهكذا تبدو المظاهر المختلفة للثقافة عند ليفى شتراوس كمجموعة من اللغات ، كل منها يعبرعن جانب أو مظهر أو بعد واحد من أبعاد المجتمع ، فالثقافة كلها ما هى الا مجموعة من النظم الرمزية ، فى المستوى الأول منه تقع اللغة وقوانين الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين . وكل هذه الأنظمة تستهدف التعبير عن بعض مظاهر الواقع الاجتماعى والفيزيائى .

والحق أن موقف ليفى شتراوس هنا يتفق الى حد كبير مع الموقف العام لفيلسوف الأشكال الرمزية ارنست كاسيرر الذى أكد على أهمية الوظيفة الرمزية للانسان وعلاقة مجالات الحضارة المختلفة بهذه الوظيفة .

وإذا كانت الانثروبولوجيا البنيوية عند ليفى شتراوس لم تقدم أكثر من التزاوج البسيط بين فكرة موس عن الواقعة الاجتماعية الكلية مع فكرة النظر الى الثقافة كمجموعة من الرموز شبيهة برموز اللغة ، فانه أصبح من الضرورى التوحيد بين هاتين الفكرتين وبين تصورات ومفاهيم علم اللغة البنيوى ، أو بعبارة أخرى أصبح من الضرورى تأصيل نظرة ليفى شتراوس الى مجال الدراسات الانثروبولوجية فى ضوء النظريات اللغوية ، ومن هنا بدت أهمية التقائه

بعالم اللغة الكبيرة رومان جاكبسون Roman Jakobson وهو اللقاء الذى تم فى المدرسة الحديثة للبحث الاجتماعى فى نيويورك عام ١٩٤٠ ، وحتى نتبين أهمية وخطورة هذا اللقاء نجد هناك من يقول أن ما يمثله الأقتصاد السياسى بالنسبة للتصور الماركسى عن التاريخ ، تمثله الدراسات اللغوية عند سوسير وجاكبسون بالنسة للانثروبولوجيا عند ليفى شتراوس .

والحق ان اللغويات البنوية تدين بالفصل الأول الى عالم اللغة السويسرى فردينان دى سوسير Ferdinana de saussre (١٨٧٧ - ١٩١٣) الذى انتهى الى نتائج بعيدة الاثر ، وان لم تسعفه حياته القصيرة بطبع أهم مؤلفاته ، وهى التى تولى جمعها بعض تلامذته وقاموا بنشرها عام ١٩١٦ تحت عنوان دروس فى علم اللغة .

ولعل أهم اسهامات فردينان دى سوسير فى حقل الدراسات اللغوية يمكن تحديدها على النحو التالى :

(أ) فصل اللغة : Language كمؤسسة اجتماعية Soical Instituion عن الكلام speech باعتباره صادرا عن الفاعل ، فاللغة لها طبيعة اجتماعية عامة ، وهى شائعة بيننا ، وبواسطتها نستطيع أن نتكلم ، أما الكلام فانه يرتبط بفردية وذاتية وشخصية صاحبه بالدرجة الأولى(٣٥) .

(ب) فصل اللغة عن تاريخ اللغة عن طريق نوع من القطع العرضى فلم يكتف دى سوسير بالتفرقة بين اللغة والكلام فحسب ، بل اتجه الى تفرقة أخرى بين النظرة التواقتية التزامنية السانكرونية : synchronice للغة ، وبين النظرة الزمنية التعاقبية الدياكرونيية : Diachronic للغة ، وقد تركزت دراسات دى

سوسير بالدرجة الأولى على الدراسة التزامنية السكونية وحدهـ ، وبالتالى فإن الدراسة التاريخية التطورية للغة لم تلعب دورا يذكر عند (٣٦) .

(جـ) رفض النظرة الأسمية The nominalist View الى اللغة ، وهى النظرة التى ترى أن ماهية اللغة تكمن فى تسمية الأشياء بأسماء معينة أو ربط كلمة ما بفكرة سابقة حاضرة فى الذهن . ومثل هذه النظرة تقع فى عدة أخطاء ، الأول أنها تفترض وجود تصورات أو افكار سابقة على اللغة ، والثانى أنها لا توضح لنا عما اذا كانت طبيعة التسمية صوتية أم نفسية ، والثالث والأخير ، أنها تفترض أن ربط اسم معين بشىء معين هو عمل بسيط للغاية .

وكان الرأى الذى تبناه دى سوسير يرى أنه لا يمكن افتراض وجود أفكار سابقة على الألفاظ أو على اللغة ، فمن الناحية السيكولوجية نجد أن الفكر الانسانى المعزول عن التعبير اللغوى هو أشبه بكتلة غير محددة لا شكل لها (٣٧) . ومن هنا قرر سوسير أن اللغة تتكون من رموز لغوية signs لا تربط بين الشىء thing والاسم name وانما تربط بين المفهوم أو التصور Concept وبين صورة صوتية sound image .

ومن هذا المنطلق ، قدم لنا ثنائيتين ، أحداهما المدلول the signified والدال The signifier والأخرى بين الشكل Form والمضمون Matter

بالنسبة لثنائية الدال والمدلول نجده يرى أن كل كلمة توحد بين عنصر صوتى ، وعنصر فكرى . فالرمز اللغوى the sign لا يوحد بين الشىء والأسم ، بل بين تصور أو مفهوم Concept وصورة صوتية ، فالصوت يمثل الدال the signifier والتصور يمثل المدلول the sgnified ويؤكد دى سوسير أنه لا يمكن

الفصل بين هدين العنصرين بدون التضحية بالكلمة داتها خذ أى كلمة تجد أنها لا تعبر فقط عن تصور محدد بن ايضا صوت محدد ففى اللغة يعد التصور صفة للعنصر الصوتى كما يعد العنصر الصوتى صفة للتصور أو المفهوم

ويقول سوسير ان العلاقة بين الدال والمدلول بقطعة من الورق ، أحدى وجهيها يمثل التصور أو المفهوم ، والوجه الآخر يمثل الصوت . واذا كنا لا نستطيع فصل أحد وجهى الورقة دون تمزيق الوجه الآخر ، فكذلك الحال بالنسبة للعلاقة بين المادة والصورة .

أما بالنسبة للتفرقة بين الصورة والمادة ، فهو يحددها بواسطة ذكر بعض الأمثلة ، فيقول أننا نعتبر القطار الذى يغادر جنيف الى باريس فى الساعة الثانية و ٤٥ دقيقة مساء كل يوم هو نفس القطار من يوم الى آخر ، حتى لو حدث تغير فى القاطرة والعربات والركاب ، فما يظل ثابتا هو شكل أو صورة القطار ، وما يتغير فقط هو المادة أو المضمون (٣٨) .

(د) ومتى تصورنا اللغة على هذا النحو ، امكن أن يثار التساؤل التالى ؟ ما هو أساس ربط صوت محدد بتصور أو مفهوم محدد ، أو بعبارة أخرى ما هو اساس ربط الدال بالمدلول .

يجيب دى سوسير على ذلك فيقول ان العلاقة بين الصورة الصوتية وبين المفهوم أو التصور هى علاقة اتفاقية خالصة فالصورة الصوتية للفظ حصان Horse على سبيل المثال ، لا تتضمن اشارة الى حيوان محدد بالذات بالنسبة لشخص ليس على معرفة باللغة الانجليزية ، فالاتفاق والعرف والتقاليد هو مصدر

العلاقة بين الدال والمدلول . وان كان هذا لا يعنى بطبيعة الحال حريه كل فرد فى صنع كلمات على هواه . فاللغة ظاهرة جمعية ، وواقعة اجتماعية تفرض نفسها على كل فرد .

والحق أن دى سوسير لم يكن أول من تنبه الى الطبيعة الاتفاقية للغة ، لكنه من ناحية أخرى ، كان أول من أسس نظرية منهجية فى اللغة من هذا المنطلق . ومن هنا بدت المشكلة الأساسية فى الدراسات اللغوية عند دى سوسير على النحو التالى : كيف يمكن لنسق معين من الاتصال له دلالته أن يؤسس أو يعتمد على اساس اتفاقى صرف ؟ ولا شك أن الطريقة التى وضع بها دى سوسير تساؤله هى التى دفعته الى البحث عن معنى اللغة ، لا فى العناصر الفردية وانما فى الأبنية اللغوية التى تنظم العلاقات والرموز فى انساق عقلية ، فالعلاقة بين العناصر ، لا العناصر ذاتها ، هى التى أصبحت تشكل الموضوع الأساسى لعلم اللغة عند دى سوسير .

ولا شك أن تأكيد دى سوسير على الطبيعة الاتفاقية للغة هو الذى دفعه الى اكتشاف الطبيعة السلبية للرموز فطالما أن اللغة اتفاقية خالصة أمكن القول ان كل كلمة تفتقر الى اى معنى ايجابى خاص بها على حدة ، ذلك انها تستمد معناها من خلال موقعها من سلسلة أكبر من الرموز ، وعلى هذا النحو يصبح مفهوم أو تصور الحصان Horse متميزا فى عقولنا لأن الصور الصوتية المرتبطة به تختلف عن تلك المرتبطة بمفاهيم اخرى مثل quadruped أو Colt، وبالمثل ، فان الصورة الصوتية للفظ الحصان Horse تنفصل عن – الصور الصوتية الأخرى مثل Force أو Course لأن كل صورة صوتية تتطلب أو

تستلزم تصور او مفهوما معينا ومتى سمح المتكلم للصورة الصوتية ان تضلله فأنه لن يتلقى أستجابات مناسبة من غيره على مستوى التصورات والمفاهيم ، واذا كان التصور غامضا اكتشف المتكلم أنه لا ينطق الصورة الصوتية فى سياق يتفق معها . وهكذا بدت اللغة عند دى سوسير مجرد نسق من الاختلافات المحضة

(هـ) فرق دى سوسير بين العلاقات السياقية للغة the Syntamtic relations والعلاقات الايحائية The Pardigmatic relations . فالعلاقات السياقية هى العلاقات التى تربط كلمة ما بجيرانها من الكلمات الأخرى فى جملة معينة ، فهناك علاقة سياقية بين John & dances . وبطبيعة الحال لا يمكن أن توجد هذه العلاقة السياقية بين اسمين أو بين فعلين كما أنها لا يمكن أن توجد بين كل أسم وكل فعل ، ومتى فقدت الكلمة مثل هذه العلاقات أو اكتسبت علاقات اخرى فانها تفقد ماهيتها الصورية القديمة وتتحول الى كلمة أخرى . أما بالنسبة للعلاقات الايحائية فانها كانت اقل وضوحا عند دى سوسير وهى تشمل كل العلاقات التى تمتلكها الكلمة خارج علاقاتها السياقية وهى تعزل مجموعة من الاختلافات التى تبدو حاسمة فى تحديد الكلمة خلال اللغة (٣٩)

(و) وبفضل جاكبسون jakobson أمكن تطوير آراء دى سوسير فى ضوء اتجاهه الى الكشف عن الأبنية الصوتية للغة حيث برهن على أن البنية الأساسية للغة تتضمن زوجين من التقابلات ، فعندما نستمع الى صوت معين يمكننا

أن نقرر فى الحال اذا ما كان هذا الصوت حادا أو غليظـا . وعلـى أسـاس مـن هـذا التقابل يتمكن العقل من التعرف على أصوات الكلام وتحديد مفاهيم الكلمات .

الفصل الثانى

ليفـــى شـــتراوس

والحنين الرومانسى الى المجتمع البدائى

١- الحق أن الجانب الأكبر من الاراء التى انتهى اليها ليفى شتراوس هو نتيجة مباشرة لمجموعة الدراسات التى قام بها عن العقلية البدائية ، أن موقفه من النزعة التاريخية أو موقفه من مقولة الحضارة الواحدة ، أو موقفه من التيارات الفنية المعاصرة .. الى غير ذلك من المواقف يمكن ردها الى نظرته للمجتمعات البدائية . ومن هنا يبدو ليفى شتراوس فى صورة فيلسوف الحضارة أو روسو القرن العشرين الذى اكتشف الحل والخلاص فى المجتمع البدائى بعيدا عن تناقضات وتعقيدات وازمات المجتمع الغربى المعاصر . ومن ثم كان اتجاهه الى تفسير نشأة علم الانثروبولوجيا الحديث كنتيجة مباشرة للبحث عن نقيض تاريخى لوضعنا الذى لا يحتمل ، أى من خلال البحث عن البدائى ، فهو مجرد تعبير عن الندم لغزو الكرة الأرضية فكريا وتكنولوجيا ، ذلك الغزو الذى قام به الأوربيون الغربيون الذين اخذت حياتهم تتسم بالقلق فى ثقافة اعتادوا ان يستعملوها سلاحا ، فليس علم الانثروبولوجيا الحديث الا مجرد البحث عن الانسان فى التاريخ يقوم به مجتمع مهدد بالاتمتة(١) .

ولا شك أن تجربة ليفى شتراوس بالبرازيل كان لها تأثيرها العميق على موقفه المعرفى وعلى موقفه الحضارى معا ، فمن الناحية المعرفية قدمت له أساسا معرفيا جديدا مؤداه انك لكى تدخل عالم المعرفة فلابد من أن تبتعد الى مسافة كافية عن عالمك تكفل معرفة جديدة وأصيلة ، فنظرية المعرفة عند ليفى شتراوس تفترض وجود الآخر ومواجهتك له . أما اذا قنعت بعالمك وحضارتك ، وأغلقت كل النوافذ عليك والغيت الآخر من حسابك ، فليس ثمة معرفة فلا وجود عند ليفى شتراوس للنموذج المعرفى الديكارتى الذى ينطلق من الانا العارفة أو من داخل الذات ، وليس ثمة معرفة لو لم تخرج من ذاتك وتتجه الى

الآخر فالمعرفة عند ليفى شتراوس هى ثمرة اللقاء بينك وبين الآخر . ثمرة التفاعلبين ثقافتك وثقافة الآخرين ، وهكذا يتبدى طابعها الوجودى ، رغم هجوم ليفى شتراوس على كل نزعة وجودية خالصة ، ذلك ان الوعى الحقيقى بالذات يتحقق فى ضوء التلاقى والتفاعل والتبادل بين الثقافات والحضارات المختلفة ، وفى ضوء هذه الحقيقة بدت أهمية جان جاك روسو J.J. Rousseau عند ليفى شتراوس باعتباره واحدا من ابرز دعاة الخروج من عالم الذات للالتقاء بتجربة الآخر ، وعلى الرغم من الفترة الزمنية المتسعة التى تفصل بين المفكرين ، الا أن الرجلين قد اشتركا فى العديد من السمات والخصائص ، اشتركا فى عشق الوحدة والعزلة ، وكلاهما وجد سلوته فى الموسيقى وتأمل الطبيعة ، كما أن كلا منهما اتسم باغترابة عن مجتمعه وثقافته وحضارته من خلال نقده العميق للقيم الغربية ، بل أن نظريتهما الانثروبولوجية تبدو متقاربة بل ومتداخلة بينهما الى حد كبير .

لم يكن من العجيب بعد ذلك أن تتضمن كتابات ليفى شتراوس العديد من الاستشهادات المقتبسة من روسو ، بل لقد سمح لنفسه أن يصف روسو فى كتابه المدارات الحزينة Tristes Tropiquess بقوله روسو استاذنا ، روسو شقيقنا ، كم نشعر بالجميل تجاهه ، أن كل صفحة من هذا المؤلف هى أهداء له (٢) .

والحق أن أهمية روسو لفكر ليفى شتراوس يمكن أن تتضح على أفضل وجه متى قارنا بين مواقفهما من نقد المجتمع الغربى ، فقد أعتقد ليفى شتراوس أن نقده للحضارة الغربية المعاصرة ما هو الا مجرد استمرار لعلم روسو ؛ ولاشك أنه توجد تماثلات واضحة بارزة من حيث النغمة أو المضمون فى النظرية

الاجتماعية لكلا الرجلين ، ففى كتاب روسو مقال عن العلم والفنون discourse of Sciences and tne Arts نلمح نفس التفضيل للوحدات الاجتماعية الصغيرة وللتفاعلات الانسانية المباشرة التى نلاحظها عند ليفى شتراوس ، وبالأضافة الى ذلك ، فقد تساءل كل من روسو وليفى شتراوس عن قيمة المدنية ذاتها ، فبرهن روسو على أن تقدم الفنون والعلوم فى مصر والصين واليونان والرومان أدى الى ضياع الفضائل الاخلاقية لهذه الأمم (٣) ، ونحن يمكننا أن نكتشف نفس النظرة فى العديد من مواقف ليفى شتراوس وبخاصة متى اتجهنا الى موقفه من الكتابة ، فهو ينكر ضرورة الكلمة المكتوبة لنهوض الحضارات ، ويستشهد بالعديد من الابداعات الانسانية فى مجال الشعر الشفاهى قبل اكتشاف الكتابة ، بل أنه حتى فى ميدان العلم والتكنولوجيا نجده يرى أن أهمية الكتابة كان مبالغا فيها الى حد كبير ، فالانجازات العظيمة للجنس البشرى للسيطرة على البيئة تحققت مع نمو الزراعة ورعى الحيوان وصنع الفخار خلال الثورة النيولتية The Neolithic Revolution قبل اكتشاف الكتابة بزمن طويل . واذا كان ليفى شتراوس لا يتجاهل أهمية الكلمة المكتوبة للثورات الصناعية والعلمية ، لكنه من ناحية اخرى يؤكد أن الوظيفة الحقيقية للكلمة المكتوبة قد تمثلت بالدرجة الأولى فى السيطرة على الآخرين ، والحق أن هذه الوظيفة تكشفت له على نحو خاص من خلال دراساته الميدانية عن قبيلة النا مبيكورا . فقد لاحظ أن شيخ القبيلة ، بعد مراقبته لعلماء الانثروبولوجيا وهم يدونون مذكراتهم عن القبيلة يحاول أن ينتفع بهذه الأداة التكنولوجية الجديدة ، وعلى الرغم من جهله بالكتابة والقراءة الا انه سرعان ما تناول قطعة من الورق من الأوربيين ، وبدأ يخط عليها بعض الخطوط والخربشة ، ثم نظر اليها وأصدر تعليماته الى بقية أفراد القبيلة ، وبعد أن انتهى منها ألقى بها بعيدا ، وهكذا ادرك شيخ القبيلة المهمة الحقيقية للكتابة على الرغم

من جهله بها ادرك أن الكتابة ما هى اداة نافعة فى سيطرة بعض الأفراد على غيرهم ، وبالاضافة الى ذلك (٤) ، فاننا نجد ليفى شتراوس يبرهن على أن اختراع الكتابة كان متزامنا تاريخيا مع نمو الطبقات الإجتماعية والإقتصادية ، ففى شرق البحر الأبيض المتوسط وفى الصين ، وجنوب أمريكا لاحظ ليفى شتراوس ان وجود المجتمعات الطبقية كان مرتبطا بوجود اللغة المكتوبة . كما أن الامبراطوريات التى قامت فى افريقيا وبيرو فى مجتمعات تجهل الكتابة ، كان وجودها لفترات قصيرة للغاية (٥) ، وفى بنجلاديش لاحظ ليفى شتراوس أن كاتب القرية كان أيضا مرابيها ، وفى أواخر القرن التاسع عشر تزامن الاندفاع ناحية التعليم مع تأدية الخدمة العسكرية ونمو البيروليتاريا(٦) .

وهكذا يمكن ملاحظة توافق موقف ليفى شتراوس من الكتابة مع نقد روسو للمدينة . وفى دراسة ليفى شتراوس عن مكانة الانثروبولوجيا فى العلوم الاجتماعية the Plac of Authropology in the Social Sciences نجده يهاجم المجتمعات المتمدينة فى الفاظ جد مشابهة لالفاظ روسو ، فعلاقتنا ببعضنا لبعض لم تعد علاقة قائمة على المعرفة المباشرة وعلى التلاقى وجها لوجه ، بل أصبحت تعتمد على وسائط تقف بين الأفراد وتحول دون تفاعلهم المباشر . لم نعد نرتبط ببعضنا البعض كما كنا فى الماضى عبر التقاليد الشفهية ، من خلال قصص الرواة والحكماء والاجداد . بل أصبحت المواجهة تتم من خلال الرسائل المكتوبة ، ومن خلال الكتب التى تكتظ بها المكتبات ، والتى نحاول خلالها بصعوبة كبيرة أن نكون صورة عن مؤلفيها .

ومثل هذه الحالة الناتجة عن فقدان الأصالة هي ثمرة لتطور حجم المؤسسات الإنسانية ، مما أدى الى ازدياد القمع السياسي فعندما حلت المدينة محل القرية ، وتباعد البشر بعضهم عن طريق وسائط مفروضة وعن طريق مؤسسات إدارية ، ومجموعات أيديولوجية ، لم تعد السياسة مجالا للمواجهة الشخصية ، بل أصبحت تشكل مجال الايديولوجيات اللاشخصانية (٧)

ولا شك أن موقف ليفى شتراوس فى تفسير أصول القمع هو جد مشابه لموقف روسو كما عرضه فى كتابه العقد الاجتماعى ، كما أن أهتمام روسو بالأرادة العامة كان مرتبطا فى المقام الأول باعتقاده أن العلاقات الشخصية المباشرة هى أفضل وسيلة لتشكيل الحياة السياسية .

ويشير ليفى شتراوس الى روسو بكل التقدير باعتباره من مؤسس علم الانثروبولوجيا ، ويصف دراسته فى أصل اللامساواة بين البشر The Discourse of the origin of inquality باعتباره أول دراسة انثروبولوجية فى اللغة الفرنسية . ففى هذا الكتاب ، اقترح روسو أرسال كبار العلماء والفلاسفة فى أوربا فى بعثات ميدانية حول العالم الدراسة عادات وتقاليد الشعوب الأخرى (٨) ولا يكتفى ليفى شتراوس بالاشادة بروسو بل يحاول أن يطابق بين نظرته المنهجية ونظرة روسو ، ففى مقالة روسو عن أصل اللغات The origin of Language كتب روسو يقول أنك لكى تدرس الانسان فلابد أن تتعلم كيف تنظر من بعد ، فمن الضرورى أولا أن تلاحظ الاختلافات قبل أن تكتشف السمات ، ومثل هذه النظرة تعنى عند ليفى شتراوس ضرورة الاعتراف بشرعية

التلاقى الثقافى بين الحضارات لتحقيق المعرفة بالذات مما يؤكد أن المعرفة لا تحقق ألا متى خرجت عن ذاتك والتقيت بتجربة الآخر .

وعلى الرغم من أن روسو لم يترك أوربا قط لدراسة الثقافات الأخرى بصورة مباشرة فانه تجنب هذه الصعوبة عن طريق استرشاده بتجارب عقلة راقية معقدة ، ومثل هذه التجارب مكنته من التحرر من تقاليد مجتمعه ، كما ساعدته على رؤية اشمل وأرحب للأجناس البشرية . وفى الوقت الذى كان علماء الاجتماع أكثر أهتمام باعادة تكوين الأصول التاريخية للمجتمع من خلال مرحلة الطبيعة كان روسو متجها بالدرجة الأولى نحو تحديد النماذج النظرية ، والتى سبق بها علماء الاجتماع فى القرن العشرين ، فلم تكن الأصول التاريخية موضع أعتباره بقدر ما كانت الفروض والنظريات مثار أهتمامه ، ومن هنا كان اختلافه عن غيره من المفكرين ديدرو Diderot وغيره . فقد أعتقد ديدرو أن حالة الطبيعة تمثل مرحلة أو واقعة تاريخية فعلية ، فالانسان الطبيعى وجد أولا ، ثم فرض عليه المجتمع بعد ذلك نموذج الانسان الصناعى .

وعلى هذا النحو أصبح التاريخ يشكل دائرة الصراع بين الانسان الطبيعى والصناعى ، ويرى ليفى شتراوس أن تصور الانسان الطبيعى على هذا النحو هو تصور بعيد عن المعقولية ، فالتصور الحقيقى للانسان يرتبط باللغة ، واللغة لا يمكن تصورها بدون المجتمع . لكن روسو طبقا لرأى ليفى شتراوس لم يقع فى مثل هذا الفخ ، فلم يكن عرضه لحالة الطبيعة يعنى كونها واقعة تاريخية وقت بالفعل ، بل كان يعنى بالدرجة الأولى مجرد تقديم تجربة عقلية أو فرض نظرى فهو لم يصرح بوجود حالة الطبيعة بالفعل أو امكانية حدوثها ، بل كل ما فى الأمر

أنه تساءل عما يمكن أن تكون عليه الحياة الانسانية لو اختفت عناصر المدينة ، وعلى هذا النحو فان عرضه لحالة الطبيعة هو نوع من التجربة العقلية النافعة التى يمكن الاسترشاد بها فى توضيح أفكاره عن السلوك الانسانى(٩)

وعلى الرغم من أن ليفى شتراوس أعتقد أن كتابات روسو عن حالة الطبيعة هى مجرد أمثلة عن البناء النموذجى المجرد ، ألا أنه من ناحية أخرى لاحظ تطابق المراحل الافتراضية عند روسو عن تطور الانسانية مع الواقع الانسانى الحقيقى ، ففى دراست عن اللامساواة بين البشر ، قسم التطور الى ثلاث مراحل ، المرحلة الاولى ، كان البشر يحيون حياة طبيعية خالصة ، فلا توجد حواجز أو وسائط بينهم ، والأفعال الإنسانية كانت تتحدد فى ضوء غرائز حفظ النوع وحدها . وفى المرحلة الثالثة ، سادت المدنية ، وخضعت الحياة الاجتماعية للقمع ، ووجدت الملكية . وبين هاتين المرحلتين وجدت مرحلة أخرى ، أتسمت فيها الثقافة بالبساطة ، كما حققت التكنولوجيا بعض الانجازات ، ألا أن اكتشاف الزراعة واستخراج المعادن لم يستتبعه فوارق اجتماعية ضخمة بين الأفراد ، ومثل هذه المرحلة ، التى تشكل مرحلة انتقال من الطبيعة الى الثقافة بدت عند روسو ، كما بدت عند ليفى شتراوس ، المرحلة المثالية للبشرية (١٠)

٢- اذا كانت المعرفة عند ليفى شتراوس قد ارتبطت بتجربة الآخر فان اهتمامه بدراسة المجتمعات البدائية كان تعبيرا عن اتجاهه الى مجتمع مغاير لنموذج المجتمع الغربى المعاصر ، ومن هنا كانت طرافة دراساته التى قدمها عن المجتمعات البدائية ، والتى حاول من خلالها تغيير صورة العقلية المسماة بدائية ، كما بدت عند بعض علماء الاجتماع . وعلى رأسهم ليفى بريل L. Bruhl ومالينوفسكى Malinowski ومن خلال محاولته هذه ، نجده يخوض معارك فكرية

عديدة ، سواء مع بعض أقطاب الفكر الوجودى مثل جان بول سارتر ، أو بعض أقطاب الفكر الماركسى مثل ماكسيم رودنسون .

وحتى يمكننا تفهم حقيقة موقف ليفى شتراوس من العقلية البدائية ، نرى لزاما علينا أن نبدأ بتحديد صورة هذه العقلية كما بدت عند كل من ليفى بريل ومالينوفسكى ، ثم نعقب عليها برأ ليفى شتراوس .

أ- العقلية البدائية عند ليفى بريل :

يصف ليفى بريل بنية العقلية البدائية فيقول " لا شك أن الفروق التى تميز بين العقلية البدائية وعقلية الأمم المتحضرة عديدة جدا ، ولكن فرقا واحدا من بينها هو الذى استرعى انتباه عدد كبير من الباحثين الذين توفروا على دراسة الجماعات البدائية فى خير الظروف لهذا البحث . أى قبل أن يؤثر فيها الاحتكاك الطويل بالأوربيين ، فقد لاحظ هؤلاء الباحثون أن البدائيين ينفرون أشد النفور من الاستدلال العقلى ، ومما يسميه المناطقة بالعمليات المنطقية للتفكير ، كما لاحظوا أيضا أن هذا النفور لا يرجع الى تصور أصيل أو عجز طبيعى فى ادراكهم ، بل بالاحرى الى مجموعة العادات العقلية التى درجوا عليها ، أى الى طريقتهم فى التفكير (١١) . ولعل هذا ما يفسر أنصراف العقلية البدائية عن الأسباب الطبيعية وارتباطها بالقوى الغيبية وغير المرئية .

فاذا رأى العقل البدائى نفسه أمام شىء يهمه أو يقلقه أو يخفيه ، فانه لا يسلك تجاهه نفس المسلك الذى يسلكه عقلنا بل يسير على الفور فى طريق مختلف عن طريقنا . وذلك لأن حسنا الدائم بوجود الضمان العقلى قد بلغ درجة من الاستقرار لا تجعلنا نتوهم امكان اختلافه ، فاذا فرضنا ان ظاهرة لا نعرفها قد ظهرت أمامنا بصورة مفاجئة وأن أسبابها تخفى علينا فى بادىء الأمر خفاء تاما ، فان ذلك لا يزلزل اقتناعنا بأن بها أمر مؤقت وأن هذه الاسباب موجودة بالفعل

ويمكن اكتشافها أن عاجلا وأن آجلا وهكذا يمكننا ان نجزم بأن الطبيعه قد أصبحت فى الوسط الذى نحيا فيه موضوعا للتأمل منذ البداية ، وأنها نظام وعلة كالعقل الذى يفكر فيها ويجول فى مضمارها ويشير نشاطنا اليومى فى أتفه تفاصيله الى ثقتنا التامة فى عدم قابلية القوانين الطبيعية للتفاوت ، أما مسلك العقلية البدائية فيختلف عن ذلك المسلك كل الاختلاف ، لأن الطبيعة التى نعيش فى احضانها تمثل أمامها فى مظهر مختلف تمام الاختلاف . فجميع الأشياء والكائنات التى تتضمنها متشابكة مختلطة بأمور غيبية ومن هذا التشابك يتكون يناؤها ونظامها وهو الذى يبدأ بالظهور أمام أنتباه البدائى ويستوقفه . فاذا استرعت أهتمامه أحدى الظاهر ولم يقتصر على ادراكها بطريقة سلبية خالية من رد الفعل . اتجه ذهنه فورا وبما يشبه أن يكون حركة عقلية عكسية الى وجود قوة خفية غير مرئية(١٢) وجعل تلك الظاهرة مظهرا من مظاهرها ، وبناء على ذلك تبدو تجارب البدائيين أكثر تعقيدا وأثرى مضمونا من تجارب عقليتنا .

فتجاربنا تتكون فى مجموعها من مدركات ضيلة العدد نسبيا ومن عدد لا يحصى من الاستنتاجات – ولكنها تنطوى على كثير من المدركات المباشرة التى ننكر عليها كل قيمة موضوعية . مع أنها فى نظر العقلية البدائية تساوى فى حقيقتها مدركات الحواس . بل أنها أكثر منها واقعية (١٣) . هذا الى أن وفرة المدركات الغيبية ووجود الأرتباطات الجزائية الصارمة بين المدركات الحسية والتأثرات الخفية هما اللذان يجعلان الاستنتاجات التى تنمو بها تجاربنا عديمة الجدوى بالنسبة للعقلية البدائية . وغير قادرة على أثراء تجاربنا . حينما يقع أمامنا شىء جديد نعرف أنه يجب علينا البحث عن تفسيره وأنه سيعمل على فتح كثير من المسائل أمامنا وسيدعم معارفنا فى نفس الوقت . أما العقلية البدائية فعلى العكس من ذلك لأنها تعرف مقدما . كل ما تحتاج اليه بالنسبة لأى ظاهرة

تظهر أمامها . فتقول فى حالة الحادثة المفاجئة مثلا أنها مظهر لقوى خفية . كما أن هذه العقلية من جهة أخرى لا تتجه كتفكيرنا نحو المعرفة بمعناها الحقيقى بل أنها تجهل متع المعرفة وفائدتها وتعد تصوراتها دائما ذات طبيعة انفعالية بدرجة كبيرة ، وتظل لغتها بعيدة عن الادراك التجريدى ، وهذا هو السبب فى أن المسافة التى تفصلها عنا من أسهل الأمور . وبعبارات أخرى تتوقف حياة البدائيين العقلية (وبالتالى احداسهم) على هذه الحقيقة الجوهرية البدائية ، وهى أن العالم المحسوس والعالم الآخر لا يكونان فى تصوراتهم الا شيئا واحدا . ومجموع الكائنات غير المرئية لا ينفصل عندهم عن مجموع الكائنات المرئية وليست الكائنات الخفية فى نظرهم باقل وجودا ونشاطا من المرئية ، بل أنها أكثر منها تأثيرا وارهابا ، ولذلك فهى تشغلهم أكثر من غيرها وتصرف عقولهم عن التبصر والتفكير فيما نسميه نحن بالمدركات الموضوعية ، ولو الى حد يسير . وما جدوى ذلك اذا كانت الحياة والنجاح والصحة ونظام الطبيعة وكل شىء آخر يتوقف فى كل لحظة على القوى الخفية ؟ واذا كان فى وسع الجهد الانسانى ان يفعل شيئا ، الا ينبغى أن ينفقه أولا وقبل كل شىء فى تفسيره لمظاهر هذه القوى وتنظيمها بل فى استثارتها أيضا ؟ والواقع ان هذه هى الطريقة التى حاولت بها العقلية البدائية أن تنمى تجاربها (١٤) .

من هنا فان الطريق الذى يسلكه البدائيون لا يؤدى فى نظر بريل الى تكوين تصورات معنوية عامة ولا الى المعرفة العلمية التى لا يحد مجالها والتى تستطيع دائما أن تتجاوز كل مدى ، ذلك لأنه طريق لا يؤدى الى شىء مطلقا ، هذا الى أن معظم التصورات الجماعية التى تحتله ذات طابع انفعالى بين ، وكثيرا

ماتكون الروابط الزائفة التى تربط بينها ذات طبيعة غير منطقية ولا أثر لتجارب الواقع عليها

وتنحصر أولى المدركات التى تهتم العقلية البدائية باستجلائها فى افعال القوى الغيبية التى يشعر البدائيون بأنها تحيط بهم من كل جانب ، ومن طبائع هذه القوى أنها لا ترى ولا تدرك بالحواس كما انها لا تكشف عن نفسها الا فى ظواهر قد تكون واضحة أو غير واضحة - قوية الدلالة أو ضعيفة الدلالة ، كثيرة الورود أو قليلته ، واذن يتعين عليهم أن يعرفوا كيف يميزونها ويجمعونها ويفهمونها . وهم يفسرون كل ما يظهر مفاجئا أو اعتباطيا أو مخالفا للعادة أو ملفتا للنظر أو دون توقع ، على أنه مظهر من مظاهر هذه القوى الخفية . ولكن هناك مظاهر أخرى اكثر مباشرة وأكثر اطرادا ، وبواسطتها تخبر هذه القوى بما سيقع للأحياء ، وكأنها تتخذها وسيلة لانذار الفرد أو المجموعة الاجتماعية بما سيحدث . ومن هذه الظواهر الأحلام والفؤول . سواء أكانت ميمونة أم مشئومة . ولما لم يكن من شأن هذه الظواهر أن تبدو من تلقاء نفسها ، فقد أفتنت العقلية البدائية فى طرائق استثارتها فاخترعت وسائل عديدة الحصول عليها (من احلام مصطنعة وعمليات للتخمين السحرى وضرب من التحكيم ... الخ) .. وبهذه الطريقة تستطيع الحصول على كثير من المعلومات التى تحتل مكانها بين تجاربها ، وتساهم بقسط غير ضئيل فى تعقيدها وطبعها بذلك الطابع الذى كثيرا مانحار فى فهمه(١٥).

وهكذا أصدر ليفى بريل حكمه على العقلية البدائية فاعتبرها عقلية غيبية بحتة وغير منطقية ، وهى صفات وخصائص من شأنها حرمان العقلية البدائية من كل نصيب فى النظرة الفلسفية المجردة .

وفـى ظـل هـدا المنـاخ تظهـر الأسـطورة عوضـا عـن التحليـل والاسـتنتاج والنظرة الفلسفية التجريدية المجردة . فنحن مثلا نفسـر هطـول الأمطـار بعـد جـدب طويل بأن ظروفا مناخيـة توفـرت ، وأدت الـى هطـول المطـر أمـا البـابليون فكـانوا ينظـرون الـى هـذه الوقـائع فيشـعرون بأنـهـا وسـاطة مـن الطـير أمـد غـود اذ جـاء لانقاذهم فكسا السماء بما فيه جناحيه من سحب الزوابع والتهم ثور السماء ، الـذى كان قد أحرق الزرع بانفاسه الملتهبة .

وتتجلى الناحية اللاعقلية فـى الأسـطورة فـى عدم اكتفـاء الأقدميـن بسـرد أساطيرهم كأقاصيص تحمل الأخبار ، بل فى قيامهم أيضا بتمثيلها روائيا قـائلين أن لها قوة خاصة تنشط بالألقاء الجهورى . وخير مثل معروف على التمثيـل الدرامـى للأسطورة ، تناول القربان المقدس . وهناك مثل آخر نجـده فـى أرض بـابل . ففـى كل احتفال برأس السنة كـان البـابليون يعيـدون تمثيـل أنتصـار مـردوك علـى قـوى الفوضى فى أول أيام السنة الجديدة ، عندما خلقت الدنيا . فكانوا ينشدون فـى هـذا الاحتفال الحولى ' ملحمة الخليقة ' (١٦).

فاذا كانت هذه هى خـواص الأسـطورة ، فـأين ذلـك كلـه مـن طبيعـة الفكـر الفلسفى التأملى التجريدى . حقـا أننـا نواجـه اختلافـات حـادة وعميقـة بيـن طبيعـة النظرة الأسطورية ومنطق الفكر التأملى ، ولكى هل هذا يعنى انعدام التأمل كليـة ام انه يمكن عزل خواص الاسطورة التشخيصية وطرحها جانبا وصـولا الـى محتواهـا النظرى التأملى المجرد ؟ ..

فى ضوء نظرة ليفى بريل يتوحد شكل الأسـطورة مـع محتواهـا ، وبالتـالى ينتفى البعد التأملى منها كلية .

(ب) مالينوفسكى والعقلية البدائية :

الى مالينوفسكى يرجع الفضل فى تقديم المنهج الوظيفى فى الانثروبولوجيا ، وتعتمد النظرة الوظيفية للحضارة عند مالينوفسكى على القول بأن جميع العادات والأشياء المادية والأفكار والمعتقدات فى أى طراز من المدينة انما تؤدى وظيفة حيوية وأن لها مهمة عليها انجازها . كذلك فهى تمثل جزء لا اغنى عنه ضمن الشكل العامل .

أن القائل بالوظيفة ، بالنسبة لمالينوفسكى ، يهتم فى المقام الأول بالعمليات الحالية للحضارة البشرية وليس بمحاولات طموحة مشكوك فيها لاعادة تشكيل الماضى . أما القوانين الحضارية – أى العلاقات بين الحاجات الفردية والمؤسسات الاجتماعية – فلا يمكن اكتشافها الا من خلال دراسة مقارنة للحضارات يتبدى فيها الفرد فى محاولاته اليومية للتكيف على الصعيدين المادى والعقلى . وكان دستور مالينوفسكى ونصيحته بألا ننسى اطلاقا ذلك الجهاز – الحى الخفاق من لحم الانسان ودمه الذى هو فى مكان ما من صلب كل مؤسسة . أن تاريخ مؤسسة ما ، شكلها وتوزعها ، تطورها وانتشارها هذه هى المشاكل جميعها انما هى على درجة ثانوية من خطر الشأن . أما الأسئلة المهمة فهى التالية : كيف تعمل المؤسسة الآن ؟ كيف تستطيع سد الحاجات الفردية والحضارة فى مجتمع معين ؟ . ما هى العلاقة بينها وبين المؤسسات الأخرى ؟

ويحدد مالينوفسكى الوظيفة تحديدا أدق عندما يقول أنها " نظرية تحول الحاجات العضوية – أى الفردية – الى ضرورات ، وحتميات حضارية مقتبسة . أن المجتمع يصوغ الفرد فى شخصية حضارية عن طريق التحكم الجماعى فى

وسائل التكيف (١٧) . ومن ثم يرد مالينوفسكى أنظمة العلوم والسحر والأساطير والدين والفن الى حاجات الانسان العضوية .

فى ضوء مثل هذه النظرية الوظيفية تحددت نظرة مالينوفسكى للعقلية البدائية ، ومن هنا كان رفضه لنظرة ليفى بريل الانثروبولوجية لارجاعه كافة نظرات ورؤى وسلوكيات العقلية البدائية الى ضرب من السحر والقوى الخفية الغيبية من منطلق ايمانه بوجود موروث دنيوى يتألف من قواعد العرف أو القانون يعين الطريقة التى تسير بها الحياة الاجتماعية . ذلك أن القواعد التى نجدها هنا – على حد قول مالينوفسكى – مستقلة تمام الاستقلال عن السحر ، عن القداسات الغيبية وليست مصحوبة بأى عناصر شعائرية أو طقسية . ومن الخطأ الزعم أن الانسان ، فى مرحلة مبكرة من مراحل التطور عاش فى عالم مضطرب ، اختلط فيه الواقعى بغير الواقعى ، والتقت فيه الغيبية بالعقل كما تختلط النقود الصحيحة والزائفة فى بلد فاسد النظام . وأهم نقطة بشأن السحر والشعائر الدينية ، أنها لا تتقدم لعون الانسان الا حيث تخفق المعرفة . والطقس الذى يقوم على أسس غيبية ينمو أيضا من الحياة نفسها ولكنه لا يعيق أبدا جهود الانسان العملية . ويحاول الانسان فى شعيرة السحر أو الدين أن يصنع المعجزات ، لا لأنه حدود قواه العقلية بل على العكس لأنه عارف بها تمام المعرفة وادراك هذا الأمر يبدو شيئا لا غنى عنه فى حالة تقرير الحقيقة القائلة بأن الدين له موضوعه الخاص ، وميدانه الخاص المشروع فى التطور(١٨) .

بهذا عارض مالينوفسكى رأى بعض الباحثين ومنهم جيمس فريزر حول وظيفة السحر فى المجتمع . فالسحر لا يمثل العلم البدائى كما أعتقد فريزر ، بل هو يمثل على العكس من ذلك ، اعتراف الناس بأن ثمة حدودا واضحة للفنون والمعارف البشرية ، وعليه كما يقول مالينوفسكى ، فان السحر والفنون العلمية

مستقلان تماما ولا يتحدان مطلقا . فالناس يلجأون للسحر يبتعون منه طمأنينة وهمية حينما تواجهم حادثات حرجة يبدو التحكم فيها فوق قدرة البشر ونفوذهم ، وممارسة السحر ، تؤدى فى حال عدم توفر أى حل واقعى للمشاكل الحيوية ، على الأقل الى عون سيكولوجى للفرد ، كما تساعد على منع الانقياد أو التشتت . أن قيمته وصلاحيته ، هى قيمة باطنية اخلاقية ، الا انها مع ذلك تسد حاجة بيولوجية حقيقية . كما يمكن للسحر أيضا أن يؤدى الى تنظيم مجتمع ما فى مواجهة أزمة وذلك باضفاء السلطة والقيادة على فرد معين أو جماعة قليلة من الأفراد .

أن السحر والدين ، بالنسبة لمالينوفسكى ، يأخذان مكانيهما بجانب المعرفة العقلانية كأسس للحضارة فهما يشكلان معا القوى الأخلاقية التى لا غنى عنها فى كل حضارة بشرية . انهما يعالجان مشاكل تمس جميع أفراد المجتمع على السواء ويؤديان أفعال تعتمد عليها رفاهية الفرد والجماعة ، وعليه يصبح الدين ، والسحر بدرجة أقل من اسس الحضارة بالذات (١٩) .

ومتى نظرنا الى العقلية البدائية – فى ضوء نظرة مالينوفسكى باعتبارها ليست بالضرورة من عهد ما قبل المنطق أو انها خفية غيبية . ومتى نظرنا الى السحر والأسطورة باعتبارهما من أسس الحضارة أمكن لنا تبرير وجود الأسطورة أو بعبارة اخرى تأكيد شرعيتها فى قيام الحضارات القديمة . ومن هنا لا تصبح فكرة الطبيعة وفكرة الحياة الإنسانية على حد رأى الفيلسوف المعاصر أرنست كاسيرر خاليتين من أى معنى عقلى . فما نسميه نحن ، من وجهة نظرنا ، لا عقليا ، ماقبل المنطق ، غيبيا ، انما هو مقدمات تبدأ منها التفسيرات الأسطورية أو الدينية ، لا طريقة التفسير فاذا قبلنا هذه المقدمات وفهمناها على وجهها الصحيح – أى اذا رأينا فيها النور الذى يراه الانسان البدائى – فان النتائج المستمدة منها تكف عن أن تبدو لنا لا منطقية أو ضد المنطق ، فالأسطورة والدين البدائى ليسا

بأى حال منقطعى الصلة متنافرين ولا مجردين من المعنى والعقل . الا أن انسجامهما يعتمد على وحدة الشعور أكثر من اعتماده على القواعد المنطقية .

حقا أ الانفصال الذهنى معدوم بالمرة ، لكن رغم ذلك قد يحدث التأمل ضمن أطار الفكر الأسطورى ، فالانسان البدائى اذا اشتبكت عليه آنية احاسيسه ادرك أن هناك مشاكل تتعدى الظواهر المجردة . لقد أحس بمشكلة الأصل ومشكلة الغاية ، غاية الوجود . وأدرك أن هناك نظاما للعدل لا تراه العين ، ترعاه عاداته وعرفه وتقاليده ، وقرن هذا النظام المحجوب بالنظام المرئى ، بما فيه من تعاقب الليل والنهار ، والفصول والسنين وهو النظام الذى اتضح له أن الشمس تبقى عليه ، وقد اعمل الانسان الأول ذهنه ايضا فى سلسلة القوى المتباينة التى تبينها فى الطبيعة ففى علم اللاهوت الممفيس ، استخلص المصريون فى احدى الفترات ، من التعدد الالهى فكرة توحيدية حقة ، وجعلوا من الخليقة فكرة روحية ، ومع ذلك فقد كانوا ينطقون بلغة الأسطورة . فالتعاليم التى فى سجلات كهذه يمكن تسميتها تأملية اعترافا بمقصدها ، أن لم يكن بأدائها (٢٠) .

نخلص من هذا التحليل ، المنطلق أساسا من رأى مالينوفسكى الى نظرة جديدة لطبيعة العقلية البدائية وموقفها من الأسطورة واذا كنا قد انتهينا الى تأكيد قيمة التأمل لديها بمعنى من المعانى فاننا ينبغى أن لا نغفل انبثاق التأمل لديها استجابة لحاجات عملية وظيفية نفعية وليس استجابة لمطالب معرفية ملحة مستقلة بذاتها ، لكن مثل هذه الحقيقة لا تنفى بالطبع نصيب الشعوب البدائية من التفلسف وان كانت تقرنه باحتياجات عملية وغايات نفعية ، ولا شك اننا هنا نخطو خطوة جديدة نحو تقدير عقلية الشعوب البدائية ، ويبقى علينا أن نخطوا خطوة أبعد من

ذلك وهى تتجه ناحية تأكيد النزوع العرفى المستقل للشعوب البدائية مثل هذه الخطوة أمكن تحقيقها بفضل مجموعة الدراسات التى قام بها العالم الانثروبولوجى أحد أقطاب النزعة البنيوية فى الفلسفة وهو كلود ليفى شتراوس

٤- بادىء ذى بدء نلاحظ ان كلود ليفى شتراوس يرفض رفضا قاطعا أن يلحق صفة البدائية بالشعوب التى اصطلح البعض على نعيها بهذه الصفة ، ذلك أن مثل هذه التسمية فى رأيه تعد خاطئة ومضللة وبعيدة كل البعد عن النظرة العلمية لعقلية الشعوب القديمة ، ومن هذا نجده يحرص دائما على وضع لفظ البدائى Primitive بين قوسين . مفضلا وصف هذه الشعوب القديمة بالشعوب التى تجهل الكتابة ، فليست الكتابة عند ليفى - شتراوس كما رأينا من مستلزمات الحضارة بل انها وسيلة للقهر والتسلط .

من هذا المنطلق يمكنا أن نتبين حقيقة موقف شتراوس من الباحثين الانثروبولوجيين السابقين عليه ، وأبرزهم بطبيعة الحال ليفى بريل ومالينوفسكى ، فنجه يعارض ليفى بريل فى مقارنته بين العقلية البدائية والعقلية الحديثة على اساس أن الأولى عقلية لا منطقية غيبية ، عاطفية أسطورية تشبه الى حد كبير عقلية الأطفال أو المجانين .

ومن ناحية أخرى نجده يعارض رأى مالينوفسكى القائل بانبثاق التفكير والمعارف لدى عقلية الشعوب القديمة نتيجة احتياجاتها ومطالبها العملية فحسب ، من هنا نرى شتراوس يقرر أنه اذا كان تصور مالينوفسكى للعقلية القديمة يعد تصورا عمليا . فان تصور ليفى بريل يعد تصورا عاطفيا أو وجدانيا ولذا فأنه

يرفض كلا التصورين معا . ويرى أن العقلية التى تجهل الكتابة هى عقلية موضوعية ومنطقية ايضا ، ففى رأيه أن الشعوب القديمة كانت قادرة على التفكير الموضوعى المحايد ، تدفعها فى ذلك رغبة معرفية طاغية تلح عليها لكى تتفهم وتدرك الوجود ، ولتحقيق طموحها المعرفى هذا كان لابد لها من أدوات ووسائل عقلية ، شأنها فى ذلك شأن الفيلسوف والعالم معا .

فليس صحيحا ما يقال من أن الاكتشافات التكنولوجية عند القدماء كانت وليدة الصدفة أو الحدس ، ذلك أن اكتشاف النار وأدوات الصناعة والزراعة ورعى الأغنام ، وتعدين المعادن الثمينة وطرق النحاس ، وصنع الفخار .. كل هذا كان ثمرة فكر علمى حقيقى وحب استطلاع دائم اليقظة ، ونهم للمعرفة من اجل المعرفة . ذلك أن كل اكتشاف حققه القدماء اقتضى قرونا من الملاحظات الدقيقة والمنهجية ، ومجموعة من الفروض الجريئة والمدروسة تخضع لمجموعة من الاختبارات العددية ، واذا كان البعض قد سخر من تلك اللغات القديمة التى تعوزها الألفاظ الملائمة للتعبير عن بعض المفاهيم ، كمفهومى شجرة أو حيوان ، رغم انهم يجدون فيها جميع الكلمات اللازمة لوضع قائمة مصلة بالأجناس والأنواع ، فان الذين يستشهدون بهذه الحالات للدلالة على عجز القدماء من الفكر التجريدى ، يتجاهلون بعض الأمثلة الأخرى التى تشهد على أن ثراء الكلمات المجردة ليس وقفا على اللغات الحضارية وحدها ، ومن هنا لاحظ ليفى شتراوس أن الشينوك وهى لغة المنطقة الشمالية الغربية من أمريكا الشمالية ، تستخدم كلمات مجردة من أجل الدلالة على كثير من خصائص الكائنات ، والأشياء وخصالها (٢١).

وهكذا يؤكد ليفى شتراوس وجود النزوع المعرفى المستقل لدى الشعوب التى اصطلح البعض على تسميتها بالشعوب البدائية ألا أن القول بهذا لا يعنى الغاء

كل الفروق بين الفكر الموضوعي العقلي لهذه الشعوب من ناحية والفكر العلمي الحديث من ناحية اخرى ، فهو يظل مختلفا عنه على نحو ما وادنى منه منزلة على نحو آخر . فهو يختلف عن الفكر العلمي الحديث لانه يستهدف فهم الكون فهم كلي وليس فهما عاما فحسب عن طريق أقصر الوسائل الممكنة . وهو ما يعني انك اذا لم تستطع فهم كل شيء فلن تستطيع فهم اى شيء ، وهو ما يتعارض مع طبيعة التفكير العلمي - الذى يتقدم خطوة بعد اخرى محاولا تقديم تفسيرات لظواهر محدودة ، ثم الصعود منها الى ظواهر اخرى . ومن هنا قال ديكارت أن التفكير العلمي يستهدف تقسيم المشكلة المعقدة الى اجزاء بسيطة بقدر ما تدعو الحاجة الى حلها على أفضل وجه (٢٢)

واذا كان الطموح المعرفي للعقلية القديمة يستهدف تحقيق معرفة كلية شاملة بضربة واحدة بعيدا عن خطوات واجراءات المعرفة العلمية فلا شك أنه يصبح معرضا للفشل فى تحقيق أهدافه . فنحن نحاول من خلال التفكير العلمي السيطرة على الطبيعة ونوفق فى هذا ، ولا يمكن بطبيعة الحال أن تتساوى مقدرة الأسطورة مع مقدرة العلم فى تحقيق هذا الهدف . فالأسطورة لا تعد أداة ناجحة تمنح الانسان قوة مادية تتيح له السيطرة على عالمه . ومع اعتراف ليفي شتراوس بهذه الحقيقة الا أننا نجده يقول أن أهمية الأسطورة تكمن فى أنها تهب الانسان الوهم illusion بأنه فى مقدوره فهم الكون ، وأنه يفهم الكون بالفعل (٢٣)

واذا كانت الأسطورة عند ليفي شتراوس قد ارتبطت بعالم الوهم فلا يعني هذا التقليل من شأنها ،أو أنكار وظيفتها فى الحضارات القديمة فالأسطورة بنيتها

الموضوعية المستقلة ونحن لا نستطيع أن ندركها بحق ما لم نتجه الى العلاقات البنائية الكامنة فيها ومن هنا تكتسب الأسطورة دلالتها ومعناها من خلال النسق الذى تعبر عنه وهكذا اصبح علينا ان نبدأ من هذا النسق اذا ما أردنا التعرف على طبيعة الأسطورة ولا غرو فى هذا - فالنزعة البنيانية التى ينتمى اليها شتراوس تمجد البنية على حساب مقوماتها ، والتحليل البنيوى على حساب الاستقراء والتعميم ، وتنظر الى العناصر المقومة على أنها مجرد عناصر رابطة ، فالأشياء التى ترتبط بعضها ببعض تبتلعها العلاقات التى تربط بينها . وفى رأى أصحاب هذا الاتجاه أن العناصر التى تؤلف بناء تخلو فى حد ذاتها من كل معنى ، ولا وجود لها الا من حيث تجمعها وفق نموذج معين من التنظيم ، والعلاقات وحدها هى مصدر الشىء وبالتالى فإنها هى التى تؤلف الموضوعات الحقيقية للعلم ، أما الصفات او الخصائص فلا تزيد على كونها شيئا عابرا وهميا فكل موضوع للمعرفة عبارة عن كل يتألف من عدد من الأجزاء وكل شذرة من المعرفة تنتهى بالتبلور فى نسق من العرفة والتحليل البنائى مرحلة لابد أن تمر بها المعرفة (٢٤) ولو نظرنا الى الأسطورة - بل ولغيرها من أشكال الحضارة الانسانية كاللغة والفن والعلم والسحر ، لو نظرنا الى الأسطورة من هذه الزاوية البنائية أمكن لنا تفهم دلالتها ووظيفتها فى حياة الشعوب القديمة ، ومن ثم لا تصبح الأسطورة منفصلة ومنعزلة عن بقية مراحل التفكير البشرى ، بل تصبح مندمجة فى هذه المراحل ، ملتحمة بها ، مكملة لها ، وعلى هذا فلا محل لاقامة فصل تعسفى بينها وبين العلم طالما كنا فى الحالتين نواجه بناء معرفيا له منطقه الخاص ، بل يقرر ليفى شتراوس صراحة أنه ربما اصبح فى وسعنا يوما ما أن تتحقق من أن ثمة منطقا واحدا هو الذى يعمل عمله فى كل من التفكير الأسطورى والتفكير العلمى سواء بسواء .. وأن الإنسان قد فكر دائما بهذا القدر من البراعة والاتقان . ولا غرو

فى هذا اذا كان العقل الانسانى عند شتراوس دائما واحدا فى كل زمان ومكان يعمل بطريقة رمزية من خلال انساق متعددة ليس العلم الا واحدا منها .

من هنا يتم الالتقاء بين العلم والأسطورة عند ليفى شتراوس فالعلم ليس بعيدا كل البعد عن الأسطورة ، وهو أيضا ليس بعيدا عن البنيانية ، بل هو اساسا يقوم على فكرة البنية .

يقول ليفى شتراوس ان هناك من يظن ان البنيانية تعد شيئا جديدا كل الجدة ، وهذا خطأ مزدوج ، ففى المحل الأول ، حتى فى ميدان العلوم الإنسانية ، لا تعد البنيانية جديدة كلية ، اذ يمكننا تتبع هذا الاتجاه فى الفكر بدءا من عصر النهضة مرورا بالقرن التاسع عشر ، وصولا الى عصرنا الراهن ، ومن ناحية اخرى فإن ما نسميه بالبنيانية فى مجال اللغويات او الانثروبولوجيا ، أى مجال مشابه ، ليس شيئا آخر الا مجرد تقليد شاحب باهت لما تحاول العلوم الصارمة أو الدقيقة The hard Sciences أن تحققه ، فالعلم يتسم بصفتين اساسيتين فهو اختزالى Reductionist من ناحية وبنيوى Structurlist من ناحية أخرى . فطابعة الاختزالى يكمن فى بحثه عن امكانية اختزال الظواهر المعقدة فى مستوى معين الى ظواهر أبسط منها فى ضوء مستويات أخرى .

فعندما نلتقى بظواهر معقدة للغاية تحتاج الى اختزالها الى ظواهر أبسط ، فاننا نتجه الى اكتشاف علاقاتها الداخلية ، أو تفهم نوعية النسق الأصيل الذى تستند اليه وهذا بالضبط ما تحاول البنائية أن تحققه فى مجال اللغويات والانثروبولوجيا وغيرها من الميادين الاخرى (٢٥) .

ومن هنا أيضا تتضح الصفة البنيوية للعلم ، والحق أننا على حد قول ليفى شتراوس لا نستطيع أن نتصور المعنى بدون النظام Order وليس المعنى الا القدرة على ترجمة أية معطيات الى لغة مختلفة . ولا يعنى ليفى شتراوس اللغة المختلفة أن تكون هذه اللغة مجرد لغة أخرى المانية أو فرنسية ، بل أن كل ما يعنيه هو الترجمة الى كلمات مختلفة فى مستوى مختلف . وبطبيعة الحال فان هذه الترجمة يمكن أن يقدمها لنا المعجم اللغوى . لكن ، وهنا يطرح ليفى شتراوس تساؤله التالى : هل يمكن أن تحقق هذه الترجمة بدون قواعد محددة ، فلا يمكنك أن تستبدل كلمة بأخرى أو جملة بأخرى ما لم تكن لديك قواعد محددة منذ البداية .

أن تتحدث عن القواعد ، وان تتحدث عن المعنى فأنك فى حقيقة الأمر إنما تتحدث عن شىء واحد فحسب ، ومتى نظرت الى الانجازات العقلية للجنس البشرى ، كما سجلت فى جميع أنحاء العالم ، فأنك تلاحظ وجود طابع عام يميل دائما الى تقديم بعض اشكال النظام ، فاذا كان هذا الامر يمثل حاجة أساسية للنظام فى العقل البشرى ، وحيث ان العقل الانسانى هو مجرد جزء من الكون ، أمكن القول باقتران هذه الحاجة بوجود نظام فى الكون ، مما ينتفى معه القول بوجود حالة من الفوضى الشاملة (٢٦) .

وهكذا يمكننا أن نتبين من خلال عرض آراء ليفى شتراوس نزوعا معرفيا أصيلا للوجود البشرى حتى فى الحضارات والشعوب القديمة التى قد يتعالى عليها البعض من منطلق حضارته المعاصرة مما يعنى اعترافا ضمنيا بحظ الشعوب جميعها فى النشاط المعرفى الفلسفى . وهو النشاط الذى يستمد طابعه المميز وقيمه الفكرية من مبناه المعمارى لا من المواد التى يتألف منها . اذ يمكن التعبير عن هذا الكشل بأكثر من طريقة . وكل طريقة يمكن أن تكون ملائمة لعصرها . ومن ثم يكتسب الفكر الأسطورى شرعيته ومبررات وجوده فى حياة الشعوب القديمة . ولا شك أن موقف ليفى شتراوس من تأكيد شرعية المجتمعات المسماة بدائية اتسم الى حد كبير نظرة محايدة موضوعية تجاه الحضارة الغربية المعاصرة ، ومن هنا كان هجوم بعض المفكرين على موقفه هذا انطلاقا من تأكيدهم تفوق حضارتهم على ما عداها من حضارات اخرى وكان موقف كايلوا R. Caillois من أبرز هذه المواقف . فقد كتب مقالتين بمجلة : La Nouvelle Revue Francaise برهن فيها على أن انكار ليفى شتراوس لتفوق الحضارة الغربية ليس نتيجة لبحثه الانثروبولوجى او نظرته الفلسفية بقدر ما هو تعبير عن قلق عام تجاه الحضارة الغربية المعاصرة ، فليست النسبية الثقافية التى نادى بها ليفى شتراوس الا دلالة على أزمة الوعى الأوربى فى القرن العشرين مثلها فى ذلك مثل الحركات الفنية المعاصر – كالسريالية والدادية . وفى مجلة Les Temps Modernes عام ١٩٥٥ هاجم ليفى شتراوس هذا الادعاء وانكر كل ارتباط بينه وبين الحركات الفنية المعاصرة مؤكدا أن أهتمامه بالحضارات اللاغربية هو استمرار للتقاليد الفرنسية التى بدأت منذ أيام مونتينى Montaigne ورابليه Rabelais : كما برهن على تعصب كايلوا لحضارته على حساب بقية الحضارات التى اعتبرها مجرد ابداعات طبيعية ، وسرعان ما اتخذت المعركة بينهما

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ابعاد جديدة عندما ادعى كايليو ان كتاب السلالة والتاريخ . قد اتسم بالتحيز المغرض للحضارة الغربية Race and History فعلى الرغم من ان ليفى شتراوس قد اكد تنوع الثقافات والحضارات وعدم امكانية المفاضلة بينها الا أنه من ناحية اخرى اشاد بتفوق العديد من المجتمعات اللاغربية . وكان على ليفى شتراوس ان يفند هذا الادعاء ، ومن هنا رأى ان كايلوا قد اساء فهمه كلية ، ذلك أنه اذا كان من الممكن مقارنة مظهر معين من الثقافة بنفس المظهر لثقافة اخرى متى كانت كل المجتمعات تمتلك مظاهر ثقافية مشتركة فأنه من غير الجائز مقارنة مجتمع يتميز بنشاط ثقافى محدد وخاص به بغيره من المجتمعات التى قد لا تشاركه فى وجود نفس النشاط الثقافى .

ومن ناحية أخرى لاحظ كايلوا أن ليفى شتراوس لم يستطع أن يفرق بين الأنشطة البدائية المتسمة بالتلقائية والبساطة وبين الأنشطة المتمدينة التى تتطلب درجة أعلى من الادراك العقلى المجرد . وكان رد ليفى شتراوس أن موقف كايليو هذا انما يبرهن على نظرته الضيقة ، ونزعة تمركزه حول ذاته ، ومن ثم تجاهله لانجازات المجتمعات البعيدة عن النموذج الغربى . واخيرا ابان كايلوا أن وجود الانثروبولوجيا فى الغرب هو تأكيد على تفوقه ، فهى علم غربى أصيل وبدون الحضارة الغربية ، وبدون الجامعات والمتاحف والمكتبات ما كان يمكن لامثال ليفى شتراوس أن يتساءلوا عن حوار ولقاء الحضارات . ورد ليفى شتراوس أن كايلوا على هذا النحو ينادى بالمكارائية التى تطالب العلماء بتعضيد وتأييد المجتمع الذى يطعمهم (٢٧) .



الفصل الثالث

ليفى شتراوس وحركة التاريخ



١ - فى ختام القرن الثامن عشر ظهرت فى أوروبا عدة اتجاهات عملت على تأكيد قيمة الجانب العاطفى الوجدانى من الطبيعة البشرية كما اتجهت الى تفسير كافة الظواهر فى ضوء التاريخ ، ومن ثم أصبح مقياس كل مؤسسة أو فكرة ليس حظها من المعقولية والنفع وانما اصلها وتاريخها . والحق أن يقظة الوعى التاريخى طبعت بطابعها الفكر الغربى طوال القرنين التاسع عشر والعشرين حتى أمكن تمييز معظم فلاسفة ومفكرى هذين القرنين من خلال سمة مشتركة جمعت بينهم تمثلت فى نظرتهم للأشياء نظرة تاريخية خالصة ، فلم يعد التاريخ مجرد فكرة بقدر ما أصبح مقولة أساسية لكل الوان النشاط العقلى ، وبعد أن كان العصر الوسيط يتجه الى التفكير فى الموضوعات فى ضوء البحث عن ماهيتها الأبدية اتجه المفكرون فى ختام القرن الثامن عشر الى الاهتمام بتتبع مراحل التطور التاريخى بالنسبة لكل موضوع(١).

فنجد فلاسفة فرنسا امثال تورجو وكوندرسيه قد مالوا الى تصور تاريخ العالم باعتباره تقدما تدريجيا متصاعدا من مرحلة الجهل والخرافة الى مرحلة التنوير . كما اتجه بعض مفكرى انجلترا أمثال آدم فريجسون وآدم سمث وجون ميللر الى وضع اساس المنهج المقارن للانثروبولوجيا التطورية بالبرهنة على التماثل بين عادات الشعوب البدائية وعادات الشعوب الأوربية قبل التاريخ .

وفى منتصف القرن التاسع عشر ، فى ضوء الاهتمام المكثف بدراسة الحضارات الأخرى المغايرة للحضارة الغربية وحشد مجموعة كبيرة من المعلومات والبيانات عن هذه الحضارات ، تبدت الحاجة الى تنظيمها لتحديد ما تنطوى عليه من معادن ودلالات ، فى ضوء جداول تاريخية ، ومن ثم كان الاتجاه الى تفسير كل حضارة من خلال تحديد المراحل التى سبقتها ، قبل ان تتلاشى هذه الحضارة وتصبح فى طور النسيان .

وساهمت الداروانية بدورها فى تأكيد النظرة التطورية التاريخية فى تفسير الأحياء ، كما اتجه هربرت سبنسر الى تطبيق نظرية دارون على جميع مجالات الحضارة الانسانية بدون استثناء ، ومن ثم اصبح التطور الحضارى يمثل النموذ الاسمى للعلم المنسق عن الطبيعة البشرية (٢) . ولو نظرنا الى علماء الاجتما خلال هذه الفترة أمثال لويس هنرى مورجان وادوارد تايلور وجيمس فريزر لوجد جميعا قد تبنوا نفس النظرة .

والحق ان النزعة التاريخية لم تقتصر على مثل هذه النماذج وحدها بـ امتدت أيضا الى عدد كبير من كبار الفلاسفة نذكر منهم هيجل حيث اتجه الـ تصور الحضارات المختلفة باعتبارها مجرد مراحل فى تكشف العقل ، كما اتجـ ماركس الى تناول المجتمعات الطبقية فى ضوء مراحل تاريخية تعتمد بالدرجـ الأولى على تطور التنظيم الاجتماعى والاقتصادى ، ووضع أوجست كونت قانو المراحل الثلاث للبشرية الذى بمقتضاه حدد التقدم التاريخى لكل مجتمع فى ضو مراحل محددة وهى اللاهوتية ثم الميتافيزيقية وأخيرا المرحلة الوضعية أو العلمية. وعلى الرغم من العديد من الانتقادات التى وجهت الى النزعة التاريخية الا أنه قد لها أن تستحوز على اهتمام عدد كبير من مفكرى وفلاسفة القرن العشرين كأصحاب التيارات الماركسية المعاصرة التى انبثقت من فكر ماركس ، وبالأضافة الـ الماركسية فإننا نجد فرويد يتناول المجتمع الانسانى فى ضوء نظرة تطوريـ تاريخية كما يتضح فى مؤلفاته الطوطم والتابو ومستقبل الوهم والحضار وانقطاعاتها ، كما نجد أقطاب الفكر الوجودى وعلى رأسهم أورتيجا - أو - جاسيت وجان بول سارتر وسيمون دى بوفوار وغيرهم يتجهون

الى تأكيد الطابـــع التاريخى للوجود البشرى ، ويمكننـا أن نشير هنـا الـى بعض مؤلفاتهم مثل ثورة الدهماء واصل التـاريخ لاورتيجـا - أى - جاسيت ونقـد العقـل الجدلى لجان بول سارتر ، والجنس الثانى لسيمون دى بوفوار .

ان سيمون دى بوفوار ، على الرغم من ثقافتهـا الموسـوعية ، والمامهـا واطلاعها علـى العديد مـن الدراسـات التـى اجريت فـى مجـال الانثروبولوجيا مـن منطلق نقد النزعة التاريخية ، ألا أنهـا رغم كـل ذلـك ، تتجـه فـى مؤلفهـا للجنس الثانى الـى تنـاول وضـع المـرأة تنـاولا تاريخيـاً ، بـدءا مـن المجتمعـات البدويـة والمجتمعات الزراعية فى مصـر واليونـان وروما والعصـور الوسـطى وصـولا الـى المدنية الصناعية الحديثة ، وهى بذلك تتبع وضع المرأة فى المجتمع المعـاصر فـى ضوء تطور التكنولوجيا والمعرفة .

واذا كانت النزعة التاريخية قد نجحت فـى تجميـع عدد كبير مـن الأنصـار حولها ، فأنها مع هذا قوبلت ببعض الاعتراضات من العديـد مـن الفلاسـفة وعلمـاء الاجتماع . فنجد دور كايم فى كتابه قواعد المنهج الاجتماعى ١٨٩٥ يشـن هجومـا عنيفا علـى اصحـاب النزعـات التطورية امثـال اوجسـت كونـت لتنـاولهم التطـور الحضارى كمسلمة جوهرية تبدأ بها الانثروبولوجيا ، فكل مجتمع - كما برهن دور كايم يشكل فردية جديدة ، ولا يمكن تجاور كل هـذه الفرديـات فـى سلسـلة واحـدة ، واتجه تلامذة مؤسس علم الاجتمـاع الفرنسـى بدورهـم الـى التمييز بيـن منـاهجهم المستخدمة فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، ومناهج المؤرخين .

كما وجه بوس وتلامذته نقدهـم الـى التطوريـن ففـى رأيهـم أن التطوريين انكروا العديد من الاستثناءات التى تتعارض مع نظريتهم ، وافتعلوا مبررات لا قيمة لها . فقـد تنـازعوا فـى النصـف الأول مـن القـرن التاسـع عشـر حـول أى المراحل التطورية جاء أولا ، النظام الأبوى أم النظام الأمومى .

ومن ناحية أخرى ، اتجهت مدرسة بوس الى مهاجمة التطورين لأنهم مالوا الى التبسيط المفرط لواقع المجتمع الانسانى وافترضوا ضرورة التلازم بين مجالات الحضارة البشرية كلها من تكنولوجيا ودين وعلم وفن وباقى انشطة المجتمع ، بحيث يتحقق تطورها معا بشكل متزامن وحتمى . فالتطور فى مجال معين لابد ان يستتبعه تطور فى المجالات الأخرى المصاحبة له ، ومثل هذا الافتراض - كما لاحظ بوس - يميل الى التبسيط المبالغ فيه الذى لا يتفق مع تاريخ الحضارات ، حيث أنه يمكن ملاحظة العديد من الحضارات التى حققت انجازات باهرة فى جانب من جوانب ، ولم يتوقف الهجوم على موقف التطوريين عند هذا الحد ، بل وجدنا بعض النزعات والتيارات الفكرية والدينية تعلن رفضها كلية للنزعة التاريخية التطورية ، فأصحاب مذهب العظمة البروتستانتى Fundamentalists تعلقوا بشروح الكتاب المقدس للشعوب الأولى والقائلين بتعدد الأصول Polgnticists أنكروا مشاركة الجنس فى مسارات متباينة ، واتجه دعاة الوظيفية Functionalists الى التركيز على العلاقات الاجتماعية والإقتصادية . وهكذا تعددت حملات الهجوم على النزعة التاريخية كما تباينت منطلقاتها الأساسية(٣).

اذا كان ليفى شتراوس قد تأثر بكل من ماركس وفرويد فى شبابه ، الا انه كما لاحظنا ، جرد تصوراتهما من ابعادها التاريخية ، ولا شك أن اتجاهه الى الانثروبولوجيا عن طريق لوى ومدرسه بوس . كان له أعمق الأثر على نزعته اللاتاريخية ، يضاف الى ذلك اهتمامه بعلم الإجتماع الفرنسى كما تمثل عند مؤسسه دور كايم ، فمن المعروف أن دوركايم اتخذ موقف العداء أو عدم الاكتراث من الاعتبارات التاريخية ، كما اتجه

أتباعه وتلامذته الى وضع تفرقة حادة بين منهجهم وموضوع بحثهم وبين منهج بحث المؤرخين

فاذا ما اضفنا الى ذلك ، تأثر ليفى شتراوس بعالم اللغويات السويسرى فرديناند دى سوسير ، الذى استعار منه منهجه فى البحث اللغوى ، وطبقه على ميدان الانثروبولوجيا ، أدركنا كيف توافقت نظرة ليفى شتراوس السلوكية فى مجال التاريخ مع نظرة دى سوسير السكونية الى مجال اللغة فقد فرق دى سوسير - كما لاحظنا - بين موقفين فى دراسة اللغة ، الموقف السانكرونى والموقف الديكاكرونى ، فالأول يتجه الى دراسة اللغة بدون الاشارة الى أصولها التاريخية ، والثانى يقوم بدراسة اللغة فى ضوء تطورها الزمنى . وعلى الرغم من أن دى سوسير قد أكد شرعية الموقفين معا الا انه كان اكثر ميلا وانحيازا واهتماما بالموقف الأول المتعلق بتأكيد عنصر الثبات فى اللغة .

وهكذا تعددت المصادر التى تأثر بها ليفى شتراوس فى تحديد موقفه من النزعة التاريخية . والحق أن هذه المصادر اسهمت فى تأصيل اهتماماته بدراسة المجتمعات البدائية ، وهى مجتمعات لا تاريخية تبدو بالنسبة للانثروبولوجى فى موقف التعارض مع صيرورة التاريخ ، رغم بقائها ضمن التاريخ ، فهى تبدى مقاومة يائسة لكل تبديل يمكن أن يطرأ على بنيتها ، والمجتمعات التى تمكنت من حماية خصائصها المميزة على أفضل وجه ، تبدو بمثابة مجتمعات محكومة بقضية أساسية هى قضية الحفاظ على كينونتها ، وعلى هذا النحو تميل المجتمعات البدائية بطبيعتها الى الثبات والجمود ومعارضة كل تغير .

ويحدد ليفى شتراوس الأسباب العميقة التى تكمن وراء رفض هذه المجتمعات للتغير والتطور فى ثلاثة .. أولا : وجود اتجاه لدى معظم المجتمعات المسماة بدائية لتفضيل الوحدة على التغير . ثانيا : احترامهـــــــا

العميق لكل القـوى الطبيعيـة ، وأخيرا . بفوزها من الانخراط فـي صـيرورة تاريخية .

أ - ارادة الوحدة :

وهنا يشير ليفى-شتراوس الـى ان الباحثين كثيرا ما اتجهوا الـى تفسير مقاومة المجتمعات المسماة بدائية للتنميـة والتصنيع نتيجـة عدم وجـود التنـافس والتزاحم لدى هذه المجتمعات .

ويرى ليفى شتراوس أن الخمول واللامبالاة اللذان لفتا أنتباه البـاحثين قد يكونان نتيجة لأذى متلاحق أصاب هذه المجتمعات عند اتصالها بالحضـارة الغربيـة ، فهو ليس شرطا أصليا مفطورا فيها بل انه يرجح أن يكون ناجما عن تقدم متعمـد ، يتفق مـع تصـور معين للعلاقـات بيـن البشـر والعـالم ، وبيـن البشـر انفسـهم ، ويستشهد على ذلك بتعلم قبائل الجاهوكو - جاما : Gahuku Kama فى غينيا الجديدة لعبة كرة القدم من المبشرين ، ولكنهـم بـدلا مـن محـاولتهم الوصـول الى تغلب احد الفريقين ، اتجهوا الـى مضاعفـة عـدد الجـولات حتـى يصبـح عـدد الهزائم والانتصارات متساو تماما .

ويلاحظ ليفى شتراوس أن معظم المجتمعات المسماة بدائية تعتبر ان فكـرة اتخاذ القرار بموجب رأى الأكثرية هى فكرة غير معقولة اذ أنهـا تـرى أن التماسك الاجتماعى والتفاهم ضمن الجماعة أفضل من أى تجديد أو تغيير(٤).

ب - احترام الطبيعة :

فالتصور الذى يملكه عدد كبير من المجتمعات البدائية عن العـلاقـة بين الطبيعـة والثقافـة يمكن أن يفسـر بعض أنـواع مقاومـة النمو فالنمو يعنى

ضمنا أولوية الثقافة على الطبيعة ، وهو الأمر المسلم به ضمن الحضارة الصناعية فقط ، وعلى الرغم من أن الانقطاع بين العالمين أمر معترف بـه لـدى الجميـع ، الا ان مقولة الطبيعة تتخذ دائما لدى الشعوب المسماة بدائية طابعا ملتبسا . والطبيعـة تتميز ببعد فائق للطبيعة او غيبى . ولا شك فى ان هذا الغيب هو أيضا فوق الثقافة التى تأتى الطبيعة دونـها .

ومن هنا يمكن ملاحظة تلك الاسـتهانة بالاشـياء او المنتجـات التـى تمـس العلاقة بين الانسان والطبيعة . ففى العصور القديمة الكلاسيكية وغير الكلاسيكية ، أو فى الفولكلور الغربى وفى المجتمعات الأهلية المعاصرة ، يمكن ملاحظـة تحريـم أشياء عديدة . ومن هذا القبيل ايضا تحريم الربا مـن قبـل أبـاء الكنيسـة ومـن قبـل الاسـلام ، ويمكـن ايضـا تفسـير نفـور المجتمعـات المسـماة بدائيـة مـن الصفقـات العقارية ، مثل تمرد بعض الجماعات الأهليـة فـى الولايـات المتحـدة علـى مشـاريع نزع ملكيتها لأراضيها رغم ان هذه المشـاريع تتضمـن تعويضـات ماليـة تصـل الـى عشرات الالوف ، بل الى عدة ملاييـن مـن الـدولارات أحيانـا ، ذلـك ان بعـض هـذه الاراضى يعتبر فى نظرهم بمثابة الأم التى لا تقبل البديل(٥).

جـ - رفض التاريخ :

وهنا يقرر ليفى شتراوس أن المجتمعات المسماة بدائية هى مجتمعات لـهـا تاريخ وخاضعة للزمان كسائر المجتمعات الأخرى لكنها تختلف عن مجتمعاتنـا فـى أنها ترفض التاريخ ، وترفـض كـل مـا يمكـن أن يكـون بدايـة لصـيرورة تاريخيـة ، وكما يقول مثل شعبى عند قبائل لوفيدو فى افريقيا الجنوبيـة ، بكـل مـا يحملـه مـن دلالة وحنين ، أن الشىء الهام هو أن يعود المرء الى بيته ، لان رحم الأم لن يعود اليه أحد .

أن المجتمعات الغربية صنعت لكـــــــى تتغير، بينما تبدو المجتمعـــــات المسماة بدائية صنعت لكى تدوم ، ذلك أن انفتاحها على الخارج محدود جدا ، وهى تحيا من خلال عالم الأسطورة الذى يتسم بالجمود والثبات ، ففى هذا العالم ، نـرى العناصر الأسطورية ترتبط ببعضها البعض مرة بعد أخرى ، فى نظام أو نسق مغلق ثابت ، وهو ما يتعارض بطبيعة الحالى مع صيرورة التاريخ التى تجعل منـه نسـقا مفتوحا (٦).

والحق أن نظرة ليفى شتراوس الى المجتمعات البدائية مـن خـلال نظرتهـا الأسطورية السكونية ، تتفق الى حد كبير ، بـل تكـاد تتطـابق مـع نظـرة الفيلسـوف الألمانى العاصر ارنس كاسيرر ، الذى نجده يقـرر ان الفكـر الأسـطورى مـن حيـث أصلـه ومبدؤه هـو فكر تقليـدى ، ففـى الأسـطورة ليس ثمـة وسـيلة لفهـم الشـكل الحاضر من الحياة الانسانية ولتوضيحه وتفسيره سوى رده الـى المـاضى البعيـد ، فما كان ذا جذور فى الماضى الأسطورى ، ما وجد منـذ ازمنـة موغلـة فـى القـدم ، فهو ثابت متأصل ليس قابلا للشك فيه ، بل أن اثارة الشك من حوله بمثابة انتهـاك للحرمة ، لأن العقل البدائى لا يرى شيئا اقدس من قداسة العمر ، فالعمر هو الـذى يمنـح الأشـياء جميعـا - ماديـة كـانت أو نظمـا انسـانية - قيمتهـا ورفعتهـا واستحقاقها الدينى والأخلاقى (٧)

وفى مقال ليفى شتراوس عـن التـاريخ والانثروبولوجيا History and Anthropology الـذى طبعـه عـام ١٩٤٩ وأعـاد طبعـه ضمـن كتابـة الانثرورولوجيا البنيوية Structural Anthropolgy نجده يقيم تفرقة حاسـمة بين التاريخ والانثروبولوجيا . فالتاريخ ينظم وقائعه فـى ضـوء التعبـيرات الواعيـة Conscious Expressions بينمـا تتجـه الانثروبولوجيـا الـى تنـاول الشـروط

اللاواعية للحياة الاجتماعية ، أو بعبارة أخرى ، يعمل التاريخ على مستوى الوعـى والشعور ، وتعمل الانثروبولوجيا على مستوى اللاوعى واللاشعورى .

مثل هذه التفرقة بين المستوى الشعورى والمستوى اللاشعورى فـى مجـال التفرقـة بين التاريخ والانثروبولوجيا ، تبدو الى حد ما تفرقة مفتعلة ومضللة الى حـد كبـير ، فليس صحيحاً ان التاريخ يعمل على مستوى الوعى والشعور فحسـب . واذا كـان ليفى شتراوس قد استثنى التاريخ الاقتصادى وحده مـن هـذه التفرقـة ، فانـه يمكـن أيضا – كما أبان كلود ليفور C. Lefort – دراسة التـاريخ الاجتمـاعى فـى ضـوء المستوى اللاشعورى ، أو بعبارة أخرى ، دراسته مـن خـلال الكشـف عـن الأسـاس اللاشعورى الكامن وراء الوقائع والأحداث التاريخية ، ومما يؤكـد ذلـك وجـود علـم التاريخ النفسى Psychomhistory ، كما أنه يمكن تناول تاريخ المرض من هـذه الزاوية أيضا .

والحق أن ليفى شتراوس نفسه سرعان ما تخلى عن هذه التفرقة ، وأكـد تكامل كلا من التاريخ History والبنية Structure فى ضوء علاقتهما بالواقع ، كوجهين لعملة واحدة لا يمكن الفصل بينهما ، كما اشاد بالانتروبولوجيا الانجليزيـة من ناحية قدرتها على تحقيق الترابط بين التحليل الصورى والتحليل التاريخى .

لكنه من ناحية اخرى رفض أن يشارك البعض فى اعتقادهم بان التاريخ قد حل محل الاسطورة فى عالمنا المعاصر وبالتالى أصبـح يقـوم بنفس الوظيفـة التـى كانت تقوم بها الاساطير قديماً ذلك أنه بالنسبة للمجتمعـات التـى تجهـل الكتابـة ولا تحتفظ بوثائق مدونة ، فان مهمة الاسطورة كما يرى ليفى شـتراوس هـى أن تؤكـد أنه اذا كان الجمود ممكنا فان الجمود التـام مسـتحيلا حيـث يظـل المسـتقبل مطابقـا للماضى والحاضر معا . أما بالنسبة لنا فان المستقبل ينبغى ان يكون أكـثر اختلافـا عن الحاضر وهو ما يمكن رده الـى تفصيلاتنـا السياسـية الـى حـد مـا ، لكـن علـى

الرغم من كل ذلك التباعد بين عالم الاسطورة وعالم التاريخ فانه يمكن نقض الفجوة القائمة بينهما متى اتجهنا الى الاهتمام باكتشاف الابنية المتماثلة فى الحكايات التاريخية المختلفة عن موضوع أو حدث واحد ومن ثم تصبح الحكايات التاريخية مجرد استمرار للأساطير وهو ما يساعدنا الى حد ما على تجنب الحيرة الناشئة من تعدد تفسيرات المؤرخين لبعض الاحداث كالثورة الأمريكية أو الحرب الانجليزية الفرنسية فى كندا أو الثورة الفرنسية (٨) . وهكذا أحال التاريخ الى عالم الاسطورة فجمد فعاليته وانطلاقه وصيرورته لحساب البنية او لحساب النسق ، بل لقد ذهب الى حد القول بان فى استطاعة التحليل البنيوى حل بعض المشكلات التى يعجز التاريخ عن حلها واذا كان ليفى شتراوس قد اتخذ موقفه هذا فانه لا ينبغى ان يفهم من ذلك أنه اتجه الى تجاهل التاريخ كلية ، حيث يبدو أن موقفه من التاريخ قد اتجه بالدرجة الأولى الى فلاسفة التاريخ لا الى المؤرخين ، وبهذا فهو لا يلغى التاريخ وليس فى مقدوره أن يلغيه وكل ما فى الامر انه يرفض بعض المقولات التى حاول فلاسفة التاريخ فرضها كمقولة التقدم العام للإنسانية من المرحلة البدائية الى المرحلة العقلانية العلمية او مقولة افتراض وجود تاريخ واحد ونموذج واحد للتقدم . ومن هنا يقدم لنا رؤية جديدة للتقدم فيقول أن نمو المعارف ما قبل التاريخية والأثرية يتجه لأن ينشر فى المكان اشكالا حضاريا كنا نعتبرها متدرجة فى الزمان وهذا ما يعنى شيئين أولا : أن التقدم ليس ضروريا ولا متصلا أنه يتم بقفزات ، بوثبات او بطفرات كما يقول علماء الحياة . وهذه القفزات والوثبات لا تقوم دائما على قطع اشواط أبعد فى نفس الاتجاه بل انها ترتبط بتغير فى الاتجاه على نحو ما يتحرك الحصان فى لعبة الشطرنج ، فالبشرية فى تقدمها لا تشبه شخصا يتسلق سلما ، فيضيف بكل حركة من حركاته درجة جديدة لبقية الدرجات التى يجتازها بل البشرية فى تقدمها اشبه باللاعب الذى يتوزع حظه على

عدة قطع من النرد كلما رماها كلما حصل على مجموع جديد فما يربحه فى رميه قد يخسره فى اخرى وليس التاريخ تراكميا الا من وقت لاخر اى عندما تجمع الحسابات لتشكل تركيبة موفقة بين الحضارات المختلفة وعلى هذا فالتاريخ التراكمى ليس وقفا على حضارة دون أخرى أو على حقبة دون اخرى وتاريخ امريكا افضل مثل على ذلك (٩) والحضارة المصرية لا تفهم الا باعتبارها نتاجا مشتركا بين آسيا وافريقيا كما ان النظم السياسية الكبرى التى عرفتها افريقيا القديمة فضلا عن تشريعاتها القانونية ومذاهبها الفلسفية التى ظلت خافية على الغربيين مدة طويلة وفنونها التشكيلية وموسيقاها هى جميعا بمثابة المؤشرات على ماضى شديد الخصوبة (١٠)

والحق ان موقف ليفى شتراوس من النزعة التاريخية يمكن ان يتحدد بصورة أوضح متى اتجهنا الى المقولة الأساسية التى انطلق منها ، وهى مقولة تآزر الثقافات والحضارات . ففى رأى ليفى شتراوس أن الثقافة الواحدة عندما تكون وحيدة لا تستطيع أن تكون متفوقة على الاطلاق ، شأنها شأن اللاعب المعزول ، لا تنجح أبدا ألا فى احراز سلسلات صغيرة من بعض العناصر ، واحتمال أن تحقق فى تاريخها سلسلة طويلة هو احتمال ضئيل للغاية يحتاج الى وقت طويل لا قبل لها به . فلا توجد ثقافة وحيدة ، بل أن كل ثقافة تعمل فى تآلف مع الثقافات الأخرى ، وهذا يساعدها على تحقيق سلسلات تراكيمة . واحتمال ظهور سلسلة طويلة من بين هذه السلسلات يرتبط بالدرجة الأولى على اتساع نظام التآلف والتآزر وعلى مدته وتنوع اشكاله ، ومن هنا يرى ليفى شتراوس ان النكبة الوحيدة التى يمكن أن تعترضها وتعوقها عن تحقيق امكانياتها هى اضرارها لأن تكون وحيدة . ومن هذا المنطلق تبدو مقولة الحضارة العالمية مقولة فقيرة الى حد

كبير . ومفرطة في البساطة وهنا تسعى ليفي شتراوس ما هي هذه الحضارة العالمية التي يفترض انها تستفيد من كل الحضارات والثقافات ، أنها ليست حضارة متميزة عن جميع الحضارات الأخرى كما أنها ليست حضارة واقعية فعلية ، فنحن عندما نقول بوجود حضارة عالمية لا نعنى بذلك حقبة من حقب التاريخ او جماعة من البشر وانما نعنى بالدرجة الاولى مقولة مجردة نعزو اليها مجموعة من القيم الاخلاقية والمنطقية ، فنحن نعزو اليها قيمة اخلاقية متى كان هدفنا تغيير المجتمعات القائمة ، أو قيمة منطقية متى كنا نحاول أن نجمع تحت تسمية واحدة كل العناصر المشتركة التى يسمح التحليل باستخلاصها من مختلف الثقافات ، والحق أن محاولة لخضاع المساهمات الثقافية هو فى الواقع تخريب عجيب لهذه المساهمات وافراغ لها من مادتها ، ليبقى لنا منها مجرد هيكل عظمى .

ومن هنا رأى ليفى شتراوس ، أن الاسهام الحقيقى لحضارة ما لا يمكن فى قائمة لختراعاتها الخاصة ، بل يكمن فى اختلافها عن الحضارات الاخرى ، كما أن مشاعر التكبير والأعجاب التى يشعر بها فرد من أفراد حضارة ما تجاه الحضارات الأخرى تنبع من مقولة واحدة ، وهى أن الحضارات الأخرى مختلفة عن حضارته ، ومتنوعة الى أبعد مدى . ومن ثم فان الحضارة تتضمن تعايش حضارات تتمتع فيما بينها ، بأقصى درجة من درجات التنوع ، بل أن الحضارة تنهض بالدرجة الأولى على مثل هذا التعايش . وبالتالى يمكن القول ان الحضارة العالمية لا يمكنها ان تكون شيئا آخر سوى تآزر وتآلف الحضارات على الصعيد العالمى ، مع احتفاظ كل منها باصالته[11]

وكما سبق أن قال ابن قتيبة " لم يقصر الله العلم والشعر والبلاغة على زمن دون زمن ولا خص به قوما دون قوم بل جعل ذلك مشتركا مقسوما بين عبارة فى كل دهر وجعل كل قديم حديث فى عصره[١٢] . ولعل هذا القول يذكرنا ايضا بقول ابن رشيق انما مثل القدماء والمحدثين كمثل رجلين ابتدأ هذا بناء فاحكمه واتقنه ثم أتى الآخر فنقشه وزينه[١٣].

وهكذا تسقط مختلف دعاوى النظريات العنصرية التى اكدت التفاوت بين السلالات البشرية بصورة كمية بل بصورة نوعية [١٤] . تسقط هذه الاسطورة كما تسقط اسطورة التفوق الغربى ، والتى اتخذت من بعض المعايير اسسا للتفاضل بين المجتمعات مثل ذلك المعيار الذى جعل من كمية الطاقة المتوفرة لدى الفرد الواحد من السكان تعبيرا عن مدى ارتفاع درجة النمو فى المجتمعات البشرية أو انخفاضها ، ذلك ان مثل هذه الدعاوى هى مجرد ايديولوجيات تفرق بين الثقافات التقدمية الحركية والثقافات السكونية من منطلق اختلاف زاوية النظر ، واختلاف المواقع التى ينظر من خلالها الى هذه الثقافات ، ومن ثم فان خصوم نظام سياسى معين من الأنظمة لا يعترفون طوعا أن هذا النظام يتطور بل انهم يدينونه باسره ، ويطرحونه خارج التاريخ أما انصار هذا النظام والمتحمسون له ، فموقفهم يختلف كلية ، حيث يرون فيه اتجاها واضحا نحو التغيير والتطور[١٥] .

٢- الحق أن علاقة ليفى شتراوس بالماركسية قد تراوحت منطلقاتها الاساسية ، وبالتالى تباينت وجهات نظر الباحثين حول موقفه من الفكر الماركسى ، فقد بدأ ليفى شتراوس اعماله وهو يحمل كل التقدير للماركسية باعتبارها واحدة من العلوم الثلاثة المفضلة لديه ، فهى مثلها مثل الجيولوجيا ونظرية التحليل

النفسى عند فرويد اتجهت الى الكشف عن المبدأ التنظيمى الباطن المفسر لما هو ظاهر وعينى ومحسوس .

وفى كتاب ليفى شتراوس " الانتروبولوجيا البنيانية " نجده يشيد بالفكر الماركسى من ناحية نظرته الحضارية الشمولية ، ففى رأيه أن الماركسية قد جاءت بنقطتين جديدتين فى الفكر الحضارى والثقافى ، فهى من جهة اكدت فضل الحضارات البدائية القديمة فى التوصل الى اكتشافات عديدة انطلقت منها الحضارة الغربية بعد ذلك ، بحيث يمكن القول بأنه لولا تلك الاكتشافات لما تسنى للحضارة الغربية أن تحقق ما حققته من نمو وأزدهار . وكما أبان انجلز ، فان أقدم الأزمنة السحيقة ، كان منطلقها الإنسان وقد تحرر من عبودية المملكة الحيوانية ، كما كان محتواها التغلب على صعوبات لن يعرف البشر لها مثيلا فى مستقبلهم .

ومن جهة اخرى ، رأت الماركسية أن التصنيع لا يمكن اعتباره مجرد ظاهرة مستقلة بذاتها يمكن استيرادها من الخارج وادخالها فى صلب حضارات غافلة خاملة ، ذلك أن التصنيع هو بالدرجة الاولى تعبير عن وظيفة ، وعن نتيجة غير مباشرة ، تلعب دورها كشرط من شروط المجتمعات التى نسميها بدائية ،أو بعبارة اخرى كشرط من شروط العلاقة التاريخية بين هذه المجتمعات والغرب .

ويلاحظ ليفى شتراوس ان مشكلة الماركسية الأساسية انها تقوم على معرفة كيف يمكن ان يولد العمل قيمة زائدة ، ولماذا هو يولدها . وفى رأيه ان الدارسين لم يشيروا بما فيه الكفاية الى ان اجابة ماركس على هذه المشكلة قد ارتدت طابعا انثروبولوجيا بالدرجة الأولى .

فالمجتمعات البدائية كانت قليلة العدد للغاية ، ومن ثم كانت تتجه الى الاقامة فى المناطق التى تؤهلها ظروفها الطبيعية لتلبية احتياجات هذه المجتمعات فى ضوء ما يمكنها تأديته من عمل يتفق مع امكانياتها ، وبانتقال الحياة الانسانية

من مستوى العالم الطبيعى الى مستوى العالم الثقافى ، نشأت علاقة معينة بين القيمة الزائدة والعمل بحيث تضاف الأولى دائما على الثانى ، وهى خاصية ملازمة للثقافة ، بالمعنى الذى يضيفه علماء الانثروبولوجيا على هذه الكلمة ، وفى فترة لاحقة نشأ استغلال الانسان للانسان وظهر بصورة عينية فى التاريخ ، من خلال تملك المستعمر للقيمة الزائدة التى كان الانسان البدائى يتصرف فيها بمقتضى حقه الطبيعى ، ونتج عن ذلك نتيجتين ، الأولى أن الاستعمار سابق على الرأسمالية تاريخيا ومنطقيا ، والثانية أن النظام الرأسمالى تتطلب معاملة شعوب الغرب نفس المعاملة التى كان الغرب يعامل بها الشعوب الأهلية .

وهكذا يمكن اكتشاف العلاقة الوثيقة بين علم الإقتصاد والإجتماع عند ماركس وبين الانثروبولوجيا ، وكما أوضح ماركس فان أصل النظام الرأسمالى يعود الى اكتشاف مناطق الذهب والفضة فى أميركا ، ثم إلى تحويل الأهالى الى عبيد ، ثم الى غزو بلاد الهند الشرقية ونهبها واخيراً الى تحويل افريقيا الى سوق تجارى من اجل صيد الزنوج ، وهذه هى الوسائل التى دفعت بدورها الى ظهور العصر الرأسمالى [١٦].

لا غرو بعد هذا ، أن اعلن ليفى شتراوس تبعيته للفكر الماركسى ؟ ويبقى التساؤل ، هل التزم ليفى شتراوس بالفكر الماركسى حقيقة ؟ هل يمكن ان يتفق موقفه من التاريخ مع موقف الفكر الماركسى ؟

يلاحظ اوكتافيو باز O. Paz انه اذا كان ليفى شتراوس قد نظر الى المجتمع باعتباره نسقا من الاتصال فإنه من الطبيعى ان ينظر الى الملكية الخاصة كعائق لهذا الاتصال ، وكما اوضح رومان جاكسون فانه ليس ثمة ملكية خاصة فى عالم اللغة ، فاللغة اشتراكية بطبيعتها ، لكن من ناحية اخرى يصعب القول بمشاركة ليفى شتراوس فى نظرية ماركس القائلة بأن الثقافة ما هى الا مجرد

انعكاس بسيط للعلاقات المادية ، حقا لقد قبل مقولـة مـاركس الأساسـية المتعلقـة بأولوية البناء الاقتصادى على غيره من الأبنية ، وفى كتابه عن العقلية المتوحشـة يؤكد على هذه الأبنية باعتبارها أبنية . بل ذهـب الـى مـدى أبعـد وصـرح بامكانيـة تناول دراساته باعتبارها دراسة فى النظرية العامة للأبنية الفوقية لكن على الرغـم من كل ذلك ، فإنه قـد اكتفـى بتطبيـق مبـــدأ الحتميـــــة الاقتصاديـــــة علـى المجتمعـــات التاريخية وحدها ، أما بالنسبة للمجتمعات اللاتاريخيـة فانـه رأى أن روابط الدم تلعب الدور الحاسم ، ومن ثم تقوم بدور وسائل الانتـاج الاقتصـادى فـى المجتمعات التاريخية ، وأستشهد على ذلك ببعض آراء انجلز فى رسالة كتبهـا الـى ماركس .

وفى كتابه العقلية المتوحشة ميز بين ميـدان البـراكيس Praxis أو الفعل الرئيسى الذى يصدر عن المجتمعات مولدا الأبنية ، وبين التطبيقات أو الممارسـات العملية Practices التى تصدر عن الأفراد وتتشكل فى ضوء هذه الابنيـة ذاتهـا . فاذا كان مجال دراسة البراكسيس هو التاريخ History فان مجـال دراسـة الابنيـة الفوقيـة ، كمـا تتمثـل فـى انمـاط الحيـاة واشـكال الثقافـة ، يتمثـل فـى الاثنولوجيـا Ethnology ، وعلى هذا النحو تبدو التطبيقات والممارسات العمليـة Practices فى موقع الأبنية الفوقية ، الا ان ليفى شتراوس ، لا يكتفى بهـذه التفرقـة بـل يؤكـد ضـرورة وجـود وسـيط بيـن مبـدأ البراكسـيس والتطبيقـات العمليـة ، وهـو نمـوذج تصـورى The Conceptual Framework بواسـطته يمكـن لكـل مـن المـادة والصورة التحقق باعتباره بنية ، أو باعتباره كيانا عقليا وتجريبيا معا .

ومثل هذا الموقف ، كما لاحظ أوكتافيوباز يبطل فكرة أو مبدأ البراكسيس ، أو على الأقل يجعل لها معنى مختلف عن المعنى الذى بدت عليـه فـى الماركسـية ،

فعند ماركس لا يمكن أن تميز بين علاقه الانسان الفعالة والمباشرة بالاشياء وبغيره من البشر عن التفكير فالمنازعات حول واقعية أو عدم واقعية الفكر باعتباره مستقلا عن الممارسة والتطبيق تنتمى إلى المرحلة المدرسة وحدها

والحق أن كلا من البراكيس Praxis والفكر Thought يرتبط بالآخر وهما ليسا موضوعين أو كيانين منفصلين . ولا يمكن فصلهما عن القوانين الموضوعة للواقع الإجتماعى أو وسائل الانتاج ومن هنا كان موقف كارل ماركس المعارض للنزعة المادية القديمة التى تجاهلت التاريخ ، فالطبيعة عند ماركس تاريخية فى المقام الاول ، ومن ثم تقدم المادية الماركسية تصورا تاريخيا للمادة[١٧]

واذا كانت النزعة المادية القديمة قد اكدت أولوية الطبيعة الخارجية ، فان الماركسية ترى ان الطبيعة الموضوعية ، المستقلة عن الذات ، لا وجود لها . فالعالم المحسوس ليس هو عالم الموضوعات ، بل أنه عالم البراكسيس Praxis أو بعبارة اخرى ، انه عالم المادة المشكلة والمتحولة بواسطة الفعالية الانسانية .

وعلى هذا النحو فان وظيفة البراكسيس هى تشكيل الطبيعة تاريخيا . فاذا ما بدت الماركسية باعتبارها تصورا تاريخيا للطبيعة فانها ايضا تشكل تصورا ماديا للتاريخ . وهذا هو معنى البراكسيس وهو العملية الحيوية الواقعية ، وهو أساس الوجود الانسانى ، وليس الوعى الإنسانى الا انعكاسا لهذه المادة التى حولها البراكسيس الى مجال التاريخ ، ومن هذا المنطلق يمكن القول ان الوعى والفكر الانسانيين ليسا من منتجات الطبيعة ، وإنما هما من انتاج الطبيعة التاريخية Historical Nature اوبعبارة أخرى انهما نتيجة للمجتمع ووسائله فى الانتاج ، فلا الطبيعة ولا الفكر المنعزل يحددان الإنسان وإنما نشاطه وعمله وتاريخه . أما بالنسبة لليفى شتراوس ، فانه يقول فى نهاية كتابه " الفكر المتوحش " أن

البراكسيس لا يمكن تصوره الا على اساس كونه موجودا قبل الفكر . فى هيئة بنية موضوعية للنفس والعقل ، فالروح كيان معطى ، له تكوينه منذ البداية ، انـه واقـع تعوزه الحساسية تجاه التاريخ ووسائل الانتاج ، انها مركب كيمـاوى نفسـى ، أنهـا جهـاز يوحـد بيـن النـداءات والاسـتجابات فـى الخلايـا الذهنيـة تجـاه المثـيرات الخارجيـة ، وفـى البـراكسيس ، تعيـد الـروح نفس العملية بتحويل ما هو محسوس الى رموز . فـإذا كنـا عنـد مـاركس نلاحـظ اولويـة العامل التاريخى او وسائل الانتاج الاجتماعى ، فاننا عنـد ليفـى شـتراوس ، نلاحـظ أولويـة العـامل البيولوجـى الكيمـاوى -Chemic Biological- وسـائل العمليـة الطبيعية . فعند ماركس يتغير الوعى بواسطة التاريخ ، أما عنـد ليفـى شـتراوس ، فالروح الانسانى لا تتغير حيث أن مجاله ليس هو التاريخ وإنما الطبيعة(١٨).

وبالاضافـة الـى تمييز ليفـى شـتراوس بيـن البراكسـيس والممارسـات أو التطبيقـات العمليـة ، فانـه قدم لنـا تفرقـة اخـرى لهـا دلالتهـا بالنسـبة لموقفـه مـن الماركسية ، وإن ارتبطت اساسا بمجال نظرية التحليل النفسى عند فرويد ، ونقصـد بها تفرقتـه بيـن اللاشـعور un Conscious ومـا دون الشـعور Subconscious بالنسبة للاشعور فانه دائما فارغ ، وهو يستقبل النبضات والعواطف والتمثلات وكل المؤثرات الاخرى الخارجية فينظمها ويحولها تماما كما تفعل المعدة مع الطعام الذى يمر خلالها. أما بالنسبة لما دون الشعور ، فانه يمثـل مسـتودع للصـور والذكريـات فهو مظهر للذاكرة ، وهو أشبه بارشيف هائل غير منظم .

وعلى الرغم من أن فرويد قد اعتقد ان التقدم فى الكيمياء يمكـن أن يـؤدى الى الغاء فاعليـة او ضـرورة التحليل النفسـى ، الا أن تصـوره للاشـعور يتعـارض كلية مـع تصـور ليفـى شـتراوس لـه ، ذلـك أن فرويـد رأى أن العمليـات النفسـية .

اللاشعورية ومادون الشعور ، لها هدف واحد ، ومثل هذا الهدف يندرج تحت اسماء متباينة الرغبة . مبدأ اللذة ، الايروس Eros (١٩) .

وقد حاول الكثيرون التأكيد على العلاقة بين اللاشعور عند فرويد وبين الأبنية الاقتصادية عند ماركس ، التى يمكن اعتبارها لا شعورية ايضا ، كما أنها تتبع اتجاها محددا . فاللاشعور والتاريخ يشكلان قوى دافعة تنطلق فى استقلال تام عن اردة البشر ، وهما ابعد عن أن يكونا مجرد جهازين فارغين لتغيير ما يستقبلاه من الخارج الى مجموعة من الرموز ، أنها وقائع ممتلئة تغير الانسان وتغير نفسها . أن المادة الحية عند فرويد تتطلع الى تحقيق النرفانا او السعادة القصوى المتحققة للمادة الخاملة ، أنها تبغى الوصول الى الوحدة المطلقة الخالية من كل تمزق ، لكن قدر عليها أن تتحرك وأن تنقسم الى الرغبة والكراهية اللذين يتولدان عنها . والإنسان التاريخى عند كل منه هيجل وماركس يطمح فى قهر استلابه وان يكون واحدا مرة اخرى مع الآخرين ومع الطبيعة ، لكنه محكوم عليه ان يغير نفسه باستمرار وأن يغير العالم ايضا . والحق أن التاريخ لا يحركه او يدفعه العقل او المنطق فحسب . بل تحركه العاطفة والرغبة ايضا ، وكما أوضح جورج سوريل G. Sorel فى نظريته التى نشرها مع بداية القرن العشرين ، أن القوة الدافعة للتارخي يمكن ان تتمثل فى الاساطير السائدة فى المجتمع ، فالناس لا يتبعون الحقائق الموضوعية بقدر اتباعهم حقائق مصدرها البغض والكراهية .

ويتفق رأى براون N.O. Brown والذى عرضه فى كتابه Love against Death مع رأى سوريل الى حد ما ، فالقوة الدافعة للتاريخ عند براون يمكن ان تتمثل فى الايروس Eros المتسامية والمكبوتة .

والحق ان الجدلية التاريخية Historical Materialism سواء كانت عند ماركس او هيجل ، يعاد ظهورها من جديد فى نظرية فرويد ، حيث نلاحظ ان مفاهيم الايجاب والسلب يناظرها عند فرويد الشهوة الجنسية او اللبيدو Libido والكبت Repression واللذة Pleasure والموت ، والفعالية Activity والسعادة المطلقة أو النرفانا Nirvana التى تتحقق بقهر الألم وجميع شهوات النفس(٢٠)

وهكذا ، يمكن أن نتبين – كما لاحظ اوكتافيورباز - اشتراك ماركس وفرويد فى نزعة مادية تؤكد فكرة الهدف أو الغرض فى تصورهما للاشعور Un Conscous ، ومثل هذا الهدف يشكل عندهما قوة او طاقة فعلية لا تقبل الجدل او النزاع حول أهميتها او دورها ، ومن ناحية أخرى ، يتجه كل من ماركس وفرويد الى تأكيد حقيقة واحدة ، وهى انه متى أصبح الانسان على وعى كامل بالقوى التى تحركه ، فانه يصبح فى موقع ، اذا لم يسمح له بأن يكون حرا كلية ، فانه يسمح له على الأقل بأن يحقق ما يشبه الانسجام أو الاتفاق بين واقعه الفعلى وما يفكر فيه . ومثل هذه الحالة الشعورية الواعية تشكل طاقة معرفية ، فهى عند ماركس ، نشاط اجتماعى بطولى «براكسيس واع بذاته ، يغير العالم ويغير الانسان وهى عند فرويد تشكل شخصية تشاؤمية Pesstmist أو توازن مضطرب بشكل مستمر بين الرغبة والكبت

وهنا يتضح لنا الفارق بين موقف النظرتين الماركسية والفرويدية وبين موقف ليفى ستراوس . فعند ماركس او فرويد يصل الانسان الى معرفة اللاشعور الفعال . المرتبط بهدف أو غرض او غاية واضحة ، أما عند ليفى شتراس ، فاننا نجد الانسان يكتفى بتأمل جهاز خامل بعيد عن النشاط والفعالية ، لا دور له الا أن يكرر ويعيد بدون هدف أو غاية . انه على حد قول باز معرفة بالفراغ او الخلاء(٢١).

واذا كان المفكر الاسبانى اوكتافيوباز قد اتجه الى الكشف عن علاقة ليفى شتراوس بالمفكر الماركسى من خلال تحليلاته التى قام بها فى ضوء تفهمه للماركسية ولنظرية التحليل النفسى ، فاننا نجد المفكر الفرنسى الماركسى " ماكسيم رودنسون M. Rodinson " يواجه نظرية ليفى شتراوس مواجهة ساخنة ، يكشف لنا من خلالها بطلان كل الدعاوى التى حاولت ربط فكر ليفى شتراوس بالماركسية .

فقد كتب رودنسون مقالتين بمجلة النقد الجديد La nouvelle Critique اثار فيهما مجموعة من التساؤلات الجادة حول مدى صحة نظرية ليفى شتراوس من التاريخ الإنسانى ، وكانت المقولة الأساسية التى انطلق منها تتمثل فى رفضة كل ارتباط بين ليفى شتراوس والماركسية ، فأعمال ليفى شتراوس ما هى الا دلالة على الفكر البرجوازى فى مرحلة انحلاله فقد أحس اصحاب الفكر البرجوازى فى القرن العشرين ان مستقبلهم اصبح كئيبا ومظلما . وكان عليهم ان يتجهوا الى أرباك عملية التطور الانسانى ليحجبوا عن انفسهم وعن غيرهم تلك الحقيقة الناصعة وهى حقيقة تحرك قوى التاريخ فى اتجاه معاكس لهم ، ولا يكتفى رودنسون بهذا الاتهام العام بل سرعان ما يتجه الى كشف الأسس النظرية لوجهة نظرليفى شتراوس عن المجتمع ، ومن ثم نجده يبرهن على ان الانثروبولوجيا كما بدت عند ليفى شتراوس بل ومدرسة بوس ، تبدو قاصرة كل القصور ، لأنها تفتقر الى اى معيار يمكن من خلاله أن نميز بين ما هو هام وبين ما هو أقل أهمية خلال المجتمع . ففى رأى رودنسون ان عالم الانثروبولوجيا يتجه الى تناول الثقافة باعتبارها مجرد مجموعة من العناصر الفردية تفتقر الى أية وحدة حقيقية توحد بينها ، ومن ثم يخفق فى اكتشاف وجود مجموعة من الظروف الاجتماعية والإقتصادية التى تشكل السياق العام أو الاطار الذى يمكن من خلاله أن تنبثق منه

بقية مظاهر المجتمع الثقافية ، ولتأكيد هذه النظرة نجده يستشهد لبعض الدراسات الامريكية فى مجال الانثروبولوجيا ، وهى دراسات اكتفت بتقديم قوائم تفصيليه تتضمن شكل ونوع الأزياء ، والألعاب وطرق الزراعة او تقسيم العمل الى غير ذلك من المعلومات الخاصة بالمجتمعات البدائية .

ومن ناحية اخرى ، أنتقد رودنسون مقولة ليفى شتراوس القائلة بتعدد وتنوع الثقافات ، واتجاه كل ثقافة الى النمو والتطور فى اتجاه خاص بها ، بما يعنى استحالة مقارنة الثقافات والحضارات بعضها ببعض . ورأى رودنسون أن كل مجتمع ليس مجرد خليط عشوائى من السمات الثقافية ، بل أن كل مجتمع له ابنيته الاجتماعية والاقتصادية التى تحدد وتشكل بقية اشكاله ومظاهره الثقافية ، أن تنظيم وسائل الانتاج اكثر أهمية من الناحية الموضوعية من الأزياء السائدة أو الألعاب الشائعة فى المجتمع ، وعلى ذلك اذا كان تنظيم وسائل الانتاج فى مجتمع ما أكثر تقدما من مجتمع آخر ، فانه يمكن بالتالى الحكم على المجتمع الأول بأنه اكثر تطورا وتقدما فى مقياس التطور حتى لو كانت فنونه أو نظم القرابة به على درجة منخفضة من الرقى .

وعلى هذا النحو اتخذ ليفى شتراوس موقف العداء السافر من المقومات الأساسية للفكر الماركسى ومن ثم فقد رفض حجج وبراهين رودنسون واتجه الى الهجوم عليها ودحضها فى تعقيب له ذيل به كتابه الانثروبولوجيا البنيانية ، فهو لاحظ ان رودنسون شوه الماركسية ، وأحالها الى صورة بسيطة من صور الحتمية الاقتصادية . فلم يصرح ماركس قط أن الأيديولوجيا يمكن أن تكون مجرد انعكاس بسيط للعلاقات الاجتماعية ، أو مجرد مرآة لها ، فعند ماركس وانجلز يمكن اكتشاف علاقة جدلية دائمة بين تنظيم وسائل الانتاج وبقية عناصر البنية الفوقية

كنظم القرابة والفن ، وعلاوة على ذلك ، فان رودنسون قد مال الى تبسيط الماركسية بدرجة متطرفة عندما برهن على أن الاختلاف الموجود بين مجتمعين يمكن رده الى مقارنة بسيطة بين نظم الانتاج فى كلا المجتمعين معا .

ومن ناحية اخرى ، لاحظ ليفى شتراوس أن رودنسون قد أساء تفسير الماركسية عندما حاول تطبيق نموذجها أو نمطها على المجتمعات

البدائية ، ذلك أن الماركسية قد ميزت تمييزا حادا بين المجتمعات الصناعية المتقدمة ، التى تلعب فيها العوامل الاقتصادية الدور الحاسم ، وبين المجتمعات البدائية التى تبدو فيها عناصر اخرى كروابط القرابة اكثر اهمية من غيرها من العوامل .

ويبرهن ليفى شتراوس انه من الممكن مقارنة مرحلتين تاريخيتين فى تقدم المجتمعات الأوربية فى ضوء نموها وتطورها ، وعلى سبيل المثال ، يمكن اعتبار الرأسمالية مرحلة أرقى فى التطور الأوربى من الاقطاع ، لكنه يستحيل مقارنة الرأسمالية الأوربية بالمجتمعات البدائية ، فهى لا تقع على مستويات مختلفة بقدر ما تتبع مقاييس مختلفة كلية للنمو .

والحق أن رد ليفى شتراوس تبدى متكلفا الى حد ما ، ذلك أنه توجد صفحات عديدة فى أعمال ماركس وانجلز يتناولان فيها البربرية البدائية وديكتاتوريات الشرق القديم باعتبارها مراحل فى تطور التاريخ ، وبالاضافة الى ذلك ، فان فكرتهما عن التاريخ مختلفة كلية عن نظرة ليفى شتراوس(٢٢) .

ويرى دافيد باس ، انه من الممكن أن نختلف حول حقيقة موقف المراكسية من مبدأ الحتمية الاقتصادية ، ومن ناحية اخرى يصعب تجاهل تأكيد الماركسية على سيطرة الشروط المادية على الأبنية الفوقية الثقافية ، ثم ان تناول

ليفى شتراوس واتباع مدرسة بوس للثقافات باعتبارها مجرد مجموع من السمات المختلفة يتعارض كلية مع النظرة الماركسية للمجتمع يضاف الى ذلك ، أن فكرة ليفى شتراوس عن النمو الإنسانى باعتباره مجرد تبادل مجموعة من الاكتشافات بين المجتمعات ، لا تتفق مع النزعة الجدلية عند ماركس التى تؤكد مبدأ الصراع بين الطبقات خلال المجتمع ، والحق أن مبدأ الصراع عند ليفى شتراوس يكاد يكون منعدما كلية ، فهو اشبه بضوضاء لا علاقة لها بالتقدم الانسانى ، بينما هو عند ماركس القوة الدافعة للتطور .

ولخيراً فان الماركسية تطمح فى تحقيق حضارة واحدة Monculture وهو الشيء الذى يزعج ليفى شتراوس كل الازعاج ولا يتفق مع تأكيده على ضرورة تنوع وتنوع الحضارات والثقافات ورفضه القاطع لمقولة الحضارة العالمية ، ودفاعه عن شرعية المجتمعات البدائية وقلقه من فقدانها(٢٣).

وهكذا تحول اعجاب ليفى شتراوس بالماركسية الى مجرد اعجاب صورى لا يمس الاسس المحورية للفكر الماركسى ، بل وتبدى موقفه وهو الذى سبق له فضح العديد من الايديولوجيات - تبدى هذا الموقف كتعبير صادق عن تبنى صاحبة نزعة ايديولوجية واضحة تؤكد شرعية النظام الرأسمالى ولعل تحليل لوسيان جولدمان وتفسيره لشعبية ليفى شتراوس يوضح لنا هذه الحقيقة ، فهو من خلال عرضه التاريخى لصعود الطبقة البرجوازية فى المجتمع الغربى يرى ان البرجوازية اذا كانت قد ناصرت العقلانية فى القرن الثامن عشر ، فانها سرعان ما انقلبت عليها عندما احست ان مصالحها اصبحت مهددة الى حد كبير ، ومن ثم كان تراجعها الى اللاعقلانية المسيحية ، ومرة اخرى فى القرن العشرين بتأثير النمو المتزايد للطبقة العاملة والحرب والكساد الاقتصادى تضطر البرجوازية الى تأكيد

مبدأ اللاعقلانية تدعيما للنظام الراسمالى ، ومن ثم كانت الفلسفة الوجودية تعبيرا واضحا عن طبيعة هذه المرحلة . ومع الحرب العالمية الثانية حققت الرأسمالية شيئا من الاستقرار النسبى وحلت نزعة عقلانية جديدة محل الوجودية ، الا أن هذه النزعة الجديدة اتخذت موقف العداء من التاريخ فهى عكس عقلانية هيجل او ماركس التى تشكلت على اساس تصور دينامى للمجتمع ، وهو ما يفسر لنا تلك الشعبية الجارفة التى حظى بها ليفى شتراوس بين مؤيدى الفكر الرأسمالى (٢٤) . وهكذا بدت بنيوية ليفى شتراوس ، من خلال نزعتها اللاتاريخية بمثابة أداة الايديولوجيا الرأسمالية فى الحفاظ على مصالحها(٢٥) وهى إن – اتخذت طابعا عقلانيا يميزيها عن الوجودية الا أنها اشتركت معها فى ايديولوجيا واحدة ، ومن هنا يمكن تفسير تلك المعركة الحادة التى قامت بين جان بول سارتر وليفى شتراوس . خصوصا فى ضوء التطور الأخير لفلسفة سارتر ، وهو التطور الذى دفع به الى احضان الماركسية ، لذا كان من الطبيعى ان تنشأ هذه المعركة من منطلق رفض كل واحد منهما ان تجمعها معا ايديولوجيا واحدة . فالوجودية من جهة فى ضوء نزعتها الانسانية ، ومن خلال اقترابها من الماركسية كان عليها ان تؤكد تفردها وتميزها وتطورها مع حركة التاريخ وتطور المجتمع . والبنيوية عند ليفى شتراوس من جهة اخرى ، من خلال محاولتها اقامة حوار مع العلم وايمانها بان الفلسفة لم تعد فى مركز متميز ولا يتسنى لها النهوض ما لم تتخذ شكل الحوار مع الفكر العلمى ، كان عليها ان تتخذ موقفا محددا من النزعة الوجودية الذاتية .

وهكذا تحددت معالم الصراع بين ليفى شتراوس وجان بول سارتر وكان ميدان الصراع بعض فصول كتابى نقد العقل الجدلى Critique of Dialectical Reason والعقلية المتوحشة The savage mind لليفى شتراوس . واذا كنا

عند ليفى شتراوس نلمس الاهتمام بدراسة المجتمعات المسماة بدائية ، فاننا عند سارتر نتبين ارتباطه بقضايا العالم الثالث كمعارضة لحرب الجزائر ، وإن تجاهل بعض القضايا الحيوية الأخرى كقضية فلسطين ، الا ان مثل هذا الارتباط بين الرجلين لا ينبغى ان يدفعنا الى اغفال ما ينطوى عليه اهتمام كلا منهما من نتائج ، فعند ليفى شتراوس يتبدى دفاعه عن مقولة تنوع وتعدد الثقافات من خلال دراسته للمجتمعات البدائية ، وعند سارتر نتبين اهتمامه بقضايا التنمية والتحول الاشتراكى فى دول العالم الثالث ، وهى دول تسير على نمط التطور الغربى الى حد ما ، مما يعنى تهديدا لمقولة ليفى شتراوس . والحق أن موقف سارتر من ليفى شتراوس ، قد تحدد بالدرجة الأولى من خلال محاولته التوفيق بين الوجودية والماركسية وهى المحاولة التى تضمنها كتابة " نقد العقل الجدلى " ففى هذا الكتاب يتجه سارتر الى تقديم تفسير ماركسى للتاريخ ، يتضح من خلاله نظرته للماركسية باعتبارها اكثر التيارات الفلسفية تعبيرا عن عصرنا من خلال تناولها للشروط المادية للمجتمع ، وهو يرى ان وجوديته ليست الا مجرد ايديولوجيا تحاول التكامل مع الماركسية ، ومن ثم فليس للوجودية من دور تؤديه الا اضافة البعد الوجودى إلى الانثروبولوجيا الماركسية ، ومتى نجحت الماركسية فى دمج ذلك البعد فى تصورات تاريخية ، تلاشت بمقتضاها الوجودية تلقائيا(٢٦).

ولا شك ان تأكيد سارتر على أولوية التفسيرات التاريخية هو الذى سعد المعركة بينه وبين ليفى شتراوس ، فقد ميز سارتر بين العقل التحليلى Analytical Reason الذى يعمل على حل المشكلات من خلال نسق عقلى مغلق ، والعقل الجدلى Dialectical Reason الذى يدرك أنه يعمل خلال سياق تاريخى واجتماعى ، وفى نفس الوقت يحاول أن يتجاوز هذا السياق من خلال تحليل نقدى لموقفه ، فالنموذج الأول من الفكر يؤكد ثبات العقل وعمله بطريقة

هندسية بينما يؤكد النموذج الثانى للفكر تساؤلات العقل المستمرة حول اسسه ويطابق سارتر بين العقل التحليلى والمجتمعات البدائية . كما يطابق بين العقل الجدلى والعقلية العلميه ويستشهد على ذلك ببعض ماور بكتاب ليفى شتراوس عن الأنظمة الأولية للقرابة . من خلال قيام بعض القبائل الاسترالية برسوم تخطيطية على الرمال كى يوضحوا للاوربيين أنظمة القرابة لديهم فمثل هذه الرسوم اذا كانت تعبر عند ليفى شتراوس على امكانية تناول المجتمعات المسماة بدائية لعاداتهم وتقاليدهم انثروبولوجيا ، فانها بالنسبة لسارتر مجرد عمل بدوى ناشى عن معرفة مركبة لا يعبر عنها ، ذلك أن الفهم المجرد الحقيقى عن الموضوعات الانثروبولوجية انما يتحقق بعد تطور العقل الجدلى تاريخيا خلال المجتمعات(٢٧) ، وفى كتاب العقلية المتوحشة ، انبرى ليفى شتراوس لمهاجمة سارتر مؤكدا ان مثل هذه الرسوم التخطيطية هى نتيجة لنفس العمليات العقلية التى ابدعت الرسوم البيانية الرياضية ، ان نزعة التمركز حول الذات هى التى املت على سارتر أن يتجاهل التماثل بينهما ، وعلاوة على ذلك فقد اتهم سارتر باختلاط الأمر عليه فى توضيحه للعلاقة بين العقل التحليلى والعقل الجدلى ، فهو احيانا يتناول العقل الجدلى باعتباره ارقى من العقل التحليلى ، واحيانا اخرى يؤكد على التكامل بينهما . وهكذا تخبط بين تصورين كلاهما خاطىء ، فالعقل التحليلى كما يرى ليفى شتراوس هو العقل فى حالة هدوئه وفى تناوله لموضوع مألوف ، أما العقل الجدلى . فهو نفس العقل فى محاولته تناول مواقف جديدة ، وفى تفسيره للغة والثقافة والفكر

واذا كان سارتر قد شارك ليفى ستراوس فى التفرقة بين المجتمعات الباردة والمجتمعات الساخنة ، من منطلق كون المجتمعات البدائية مجتمعات باردة تفسر الكون بمعزل عن المقولات التاريخية بينما تتطابق المجتمعات الصناعية مع

المجتمعات الساخنة من منطلق وعيها التاريخى ، فان مثل هدا الاتفاق بينهما . أدى الى نتائج متباينة فى نظرتهما الى المجمعات البدائية . فعند سارتر نلاحظ ان تجاهل المجتمعات الباردة للمقولات التاريخية يعنى أن انجازاتها العلمية فى مستوى ادنى من مستوى المجتمعات الصناعية ، المتمدينة فالمجتمع البدائى يحتل مرتبة دنيا من التطور التاريخى ، والمجتمعات البدائية غير قادرة على عقلنة خبراتها فى ضوء مصطلحات تاريخية ، اما بالنسبة لليفى شتراوس فان تجنب المجتمعات البدائية للتاريخ هو اختيار وجودى أصيل وليس تعبيرا عن اخفاقها . انه تعبير عن استراتيجية خاصة للتعامل مع الحياة ، ومن ثم يتسم موقف سارتر بضيق الافق ونزعة التعصب . فإذا كان ديكارت قد أكتشف الفيزياء ، بفصله الإنسان عن المجتمع ، فإن سارتر وهو الذى يدعى انه أكتشف الانثروبولوجيا ، قد عزل المجتمع عن بقية المجتمعات (٢٨).

الفصل الرابع

العقل والعاطفة عند ليفى شتراوس



اذا كان ليفى شتراوس يبدو احيانا فى صورة المفكر الرومانسى الذى ينادى بالعودة الى المجتمعات المسماة تجاوزا بالمجتمعات البدائية كبديل لما يعانية الانسان المعاصر فى الحضارة الغربية من شقاء واحساس عميق بالأغتراب ، واذا كان قد اشاد بالعديد من قيم وفضائل تلك المجتمعات ، الا أننا نلاحظ أن مشاعره الرومانسية لم تظل على مستوى الشعور فحسب ، أو بعبارة اخرى ، أن تعاطفه مع تلك المجتمعات ونقده لواقع الحضارة الغربية المعاصرة كنقيض لها ، لم ينبثق من مستوى شعورى خالص ، بل انبثق ايضا من نزعة عقلية علمية قدمت الدعامة الأساسية لهذا المستوى ، فالمنهج البنيوى الذى أتبعه فى دراسته لتلك المجتمعات هو منهج علمى فى الدرجة الأولى لا أثر فيه للذات أو للعاطفة ، لكن النتائج التى وصل اليها بفضل منهجه هذا ليست عقلية خالصة ، بل أنها مشبعة بالعاطفة ، وكيف لنا أن نفسر توحده العميق مع فضائل وقيم تلك المجتمعات ، ونقده لواقعه المعاصر من خلالها لو اكتفينا بالنظر اليه باعتباره عالما ومفكرا موضوعيا لا اثر للبعد العاطفى فى اهتماماته .

والحق إن ليفى شتراوس يدفعنا الى التعاطف مع قيم وفضائل المجتمعات البدائية . يدفعنا الى ملاحظة خلوها من كل مظاهر الأثرة والنرجسية والتسلط وغيرها من المظاهر التى حفلت بها الحضارة الغربية المعاصرة ، كما يدفعنا الى تقدير وتفهم طرافة وأصالة فنونها بالمقارنة بفنوننا المعاصرة ، ويدفعنا ايضا الى مواجهة أنفسنا ومراجعة أحكامنا على تلك المجتمعات ، فليس صحيحا ما يعتقده البعض أن تلك المجتمعات لم يكن لها أى نصيب من النظرة العقلية العلمية والاكتشافات التكنولوجية المعقدة ، بل أن اساطيرها لم تكن بعيدة عن العلم ، فهى مثله خاضعة لنظام عقلانى صارم دقيق يكشف عنه المنهج البنيوى ، وهكذا فان تعاطف ليفى شتراوس مع تلك المجتمعات ودفاعه العميق عن

فضائلها ، لم يكن مجرد تعبيرعن نزعة رومانسية احس بها مفكر مغترب فى حضارته المعاصرة فآثر البعد عنها الى مجتمع مغاير عله يجد الامن و السلوى والطمأنينة ، فالمجتمع البدائى عند ليفى شتراوس لا يمثل يوتوبيب ونيدة نسج الخيال ، بل هو حقيقة واقعة ، ودراسته له عن طريق المنهج البنيوى كفيلة بابراز فضائله وقيمه بل وتقاربه مع المجتمع المعاصر من الناحيتين العقلية والعلمية ، فهو لا يبتدع صورة المجتمع الفاضل ، بل انه يجده ماثلا امامه بالفعل ، هناك فى تلك المجتمعات التى اغتربنا عنها ، والتى لا تزال موجودة تناضل من اجل استمرارية وجودها رغم كل محاولات ابادتها والقضاء عليها ، ان لم يكن عن طريق الابادة المادية ، فعن طريق الابادة المعنوية وحدة مشاعر التحقير تجاهها فى ضوء أسطورة تفوق النموذج الحضارى الغربى وتسلطه على ما عداه من النماذج الحضارية البديلة .

وفى ضوء موقف ليفى شتراوس هذا تطرح امامنا اشكالية العلاقة بين العقل والعاطفة فى فكر ليفى شتراوس ، فالمفكر أو الفيلسوف أو العالم الذى يتعاطف مع مجتمعات وحضارات مغايرة لحضارته لا يمكن ان نعتبره عدوا لكل نظرة ذاتية عاطفية ، حتى وان ادعى ذلك ، وكتابات ليفى شتراوس نفسها تنضح بالعاطفة ، وتقديمه سيرته الذاتية لنا فى كتابه " المدارات الحزينة " هو تقديم اديب وشاعر ينتقى جمله وعباراته انتقاء الفنان ويمتلك القدرة على التعبير عن أعمق مشاعره تجاه الشعوب البدائية . ومع ذلك ، فان ما انتهت اليه بنيوية ليفى شتراوس يتعارض مع تلك النظرة العاطفية التى اتسمت بها كتاباته ، كما يتعارض مع محاولته اعادة مشاعر الود والتقدير والاحترام تجاه موقفنا من المجتمعات البدائية ، والحق أن بنيوية ليفى شتراوس اذا كانت قد أدت الى بعث تلك المشاعر

فى نفوسنا ، الا انها من ناحية أخرى عملت على القضاء على تلقائية وحيوية العواطف الانسانية ، فقد فرض عليها شباك عقلانية منهجه البنيوى ، وأحالها الى علاقات شديدة العمومية والنمطية ، وهكذا تحولت العلاقات الإنسانية الأصيلة بين البشر الى ما يشبه العلاقات القائمة بين الظواهر الطبيعية ، فالزواج مجرد علاقة بين رموز او علامات وليس علاقة بين رجل وانثى كلاهما يمثل كيانا عينيا وجوديا يتوهج عاطفة وانفعالا . وتبادل النساء لا يختلف فى شىء عن عملية تبادل العلامات والرموز ، ونظم القرابة تكاد تتماثل مع تلك النظم التى يمكننا اكتشافها بين ظواهر العالم المادى ، فالعاطفة وما يتصل بها عند ليفى شتراوس اختزلت وأصبحت بعدا من أبعاد النسق الطبيعى ، وبالتالى فقدت خصوصيتها وذاتيتها وتوحدها ، ومن هنا كان باتاى **Bataille** محقا على نحو ما فى نقده العنيف لما انطوت عليه بنيوية ليفى شتراوس من أوجه قصور فى تناول العلاقة بين تبادل النساء والشهوة الجنسية ، وثنائية الهبة والتحريم تشكل نموذجا آخر من نماذج القواعد التى تناولها ليفى شتراوس بعيدا عن زواياها وأبعادها العاطفية ، على الرغم من كونها تمثل تذبذبا أو تارجحا بين الأشمئزاز والانجذاب ، وهو تأرجح ينحل دائما فى حالة شعورية متقدة سواء كانت تمثل زهدا داخليا او تعديا على حقوق الغير ، لا شك ان دور العاطفة يمثل البعد المميز لمثل هذه الظواهر ، على الرغم مما تقوم به بقية العوامل الإقتصادية والدينية والسياسية والسحرية من تحديد لها . ومن هنا ينبغى تفسير منع الاتصال بالحارم وما يرتبط به من نظم الزواج والقرابة لا كصورة من صور الهبة أو التبادل فحسب ، أو مجرد تبادل للعلاقات والرموز والسلع ليس الا ، وإنما ينبغى أن نضع فى اعتبارنا ايضا الطابع الخاص لمثل هذه الظاهرة فنحن هنا ليس أمام ظاهرة طبيعية لا علاقة

لها بعالم العاطفة ، وانما نحن امام ظواهر انسانية ، اذا كانت تخضع لانسقة وقواعد شبيهة بتلك المتحققة بين ظواهر الطبيعة الخالصة ، الا انها مشبعة بالعاطفة وتنطلق منها ، فاذا كانت الشهوة الجنسية وسيلة من وسائل التواصل ، الا أنها تشكل وسيلة لها خصوصيتها التى تفصلها عن بقية صور التواصل ، والنظر الى الزواج باعتباره مجرد علاقة بين رموز وعلامات تشير الى اسماء (طبقات اجتماعية وانساب .) وقيم (علانية وأطفال ....) – مثل هذه النظرة تسقط من حسابها الطابع الخاص للزواج باعتباره واسطة بين انكار الذات والاتصال الجنسى غير المشروع ، وبالتالى دوره فى ايجاد بيئة شرعية صالحة كنمو المغازلة والمداعبات الجنسية . فاذا كانت النساء عند ليفى شتراوس مجرد علامات او رموز تشير الى اشياء تقبل المبادلة ، فانه ينبغى ملاحظة أنها ليست مجرد رموز خالصة ، بل هى رموز عاطفية ، والحق أن جدل المتعة كما يتمثل فى العطاء والامتلاك ، الرغبة وفقدان الحيوية ، يمنح تلك الرموز معنى متناقضا ، فهناك العائلة والنظام والاستمرار ، وهنا اللحظة الشهوانية الفوضوية الفريدة التى تنتهك كل هذا ، وهكذا تتجاوز الشهوة الجنسية كل تواصل مجرد يمكن ان نتبينه بين الأشياء والموضوعات ، ومنع الاتصال بالمحارم يرتبط أيضا بنقيضين عن طريقهما يقاوم الانسان نزعته الحيوانية الأصيلة وهما العمل والوعى بالموت ، وكلاهما يواجهنا بعالم يحلو لليفى شتراوس أن يتجاهله وهو عالم التاريخ فالانسان يعمل وهو فى عمله يحطم نفسه ويموت ، وهو يعرف ذلك ، وهنا يمكن ان يثار التساؤل التالى ، هل الانسان عملية أم عاطفة ؟ رمز أم تاريخ ؟ . ومثل هذه التساؤلات يمكن تكرارها متى اتجهنا الى الدراسات الأخرى التى اجراها ليفى شتراوس عن الأساطير والفكر البدائى ، حقا لقد تمكن ببصيرة مدهشة أن يكشف لنا عن المنطق العام الذى يحكمها بعيدا عن الاضطرابات العقلية

النفسية المختلطة او مظاهر النماذج البدائية المضللة ، فهى اتساق تتسم بالاتساق ولا تقل فى دقتها عن تلك المتحققة فى العلم ، لكنه من ناحية اخرى ، اسقط من حسابه وصف المضمون العينى المميز لها ، كما انه لم يهتم كثيرا بالمعنى الخاص لتلك الاساطير والرموز خلال المجموعة الإنسانية التى تتمثلها (١) .

وإذا كان تاريخ الفكر الأوربى - كما لاحظ اوكتافيوباز - هو تاريخ العلاقات بين الوجود والمعنى ، بين الذات والموضوع ، بين الإنسان والطبيعة ، فانه يمكن تحديد موقع ليفى شتراوس ضمن هذا التراث ، فبعد ديكارت تقلصت هذه الثنائيات وتحول الحوار بين اطرافها الى شىء من المبالغة والتطرف فى دور الذات ، ووصلت هذه المبالغة ذروتها فى فينومنولوجيا هوسرل ومنطق فتجنشتين ، واصبح حوار الفلسفة مع العالم مجرد حديث ذاتى وبذلك التزم العالم الصمت . ولم يقتصر تطور الذات على حساب العالم على التيار المثالى ، بل لقد تعداه ايضا الى مفهوم ماركس عن الطبيعة التاريخية ، كما أرتبط ايضا بالطبيعة المستأنسة للعالم التجريبى والتكنولوجيا ، فهنا ايضا يتكشف طابع الذاتية (٢) .

وجاء ليفى شتراوس ليصطدم بعنف مع هذا التراث ، وأصبحت الطبيعة عنده هى التى تتحدث الى نفسها ، من خلال الانسان وبمعزل عن وعيه . وهكذا تحول الانسان الى مجرد علامة او رمز من رموز التبادل ، مثله فى ذلك مثل السلع والكلمات والنساء ، وهو ما نجحت فى تحقيقه بنيوية ليفى شتراوس بفضل سلسلة من الاختزالات المتتابعة ، ففى البداية رد تعددية المجتمعات والتواريخ الى ثنائية تحتويها وتحلها متمثلة فى ثنائية الفكر البدائى والفكر المتمدين ، وسرعان ما اكتشف أن هذه الثنائية هى مجرد جزء من ثنائية اخرى أساسية وهى ثنائية الطبيعة والثقافة ، ثم

جاءت الخطوة الثالثة وبمقتضاها كشف عن وحدة منتجات الطبيعة والثقافة معا . فمنتجات الثقافة كالاساطير والمؤسسات واللغة لا تختلف جوهريا عن منتجات الطبيعة ، ولا تخضع لقوانين تختلف عن القوانين التى تخضع لها مثيلاتها من الخلايا . فكل منهما يشكل مادة حية متطورة ، والمادة نفسها تتبخر ، فهى مجرد عملية وعلاقة ، واذا كانت الثقافة كناية عن الروح الانسانية ، فالروح بدورها ليست الا كناية عن الخلايا وردود فعلها الكيمائية التى ليست بدورها الا مجرد كناية ايضا . فنحن نأتى من الطبيعة ، ونعود اليها ، وعدا ذلك ليس الا مجموعة من الرموز ، فالاشجار الواقعية والحيوانات البرية والطيور والحشرات - كل ذلك تحول الى مجرد معادلات .

وهكذا يمكننا ان ندرك على نحو اوضح التقابل الأساسى عند ليفى شتراوس ، وهو التقابل من التاريخ والبنية ، بين الفكر البدائى والفكر المتمدين . حقا ان للحادثة التاريخية فعاليتها وقوتها ، لكنها عند ليفى شتراوس اصبحت مسلوبة الحياة او لا حياة لها ، فقد أصبحت مجرد حادثة محتملة او عارضة . واذا كانت كل حادثة تتسم بالفردية . امكن بالتالى تفسيرها عن طريق التاريخ ، وليس عن طريق النزعة البنيوية ، لكن من ناحية أخرى يمكن ان نلاحظ خضوع الأحداث جميعها لبنية واحدة ، فهى محكومة بواسطة البنية ، أو بعبارة اخرى محكومة بواسطة عقل كلى لا شعورى ، وهو عقل واحد بين المجتمعات المتمدينة والبربرية على السواء . فنحن نفكر فى اشياء مختلفة بنفس الطريقة . فالبنية ليست تاريخية وإنما هى فى المحل الأول طبيعية ، وفيها تتجلى الإنسانية الحقة . وهكذا يعود ليفى شتراوس الى روسو ، وان عاد الى صورة معدلة من روسو تبلورت عبر المدرسة الأفلاطونية . فعند روسو يمكن ملاحظة أن الانسان الطبيعى عنده هو انسان عاطفى فى المحل الاول ،

أما عند ليفى شتراوس فالعواطف والأحاسيس هى اشبه بالعلاقات التى لا تبطل العقل والعدد والعلاقات الرياضية . فالطبيعة الانسانية على الرغم من كونها ليست ماهية أو فكرة ، الا انها لحن وتناغم وانسجام وتناسب (٣) .

واذا كانت الرموز تشير الى اشياء محددة ، فلنا أن نتساءل ما الذى نشير اليه فى عالم ليفى شتراوس . بالطبع أنها لم تعد تشير الى الانسان فقد اختفى الإنسان ولم تعد الذات موجودة . فقد أصبح الانسان مجرد عنصر فى رسالة ترسلها الطبيعة وتستقبلها معا . والطبيعة من ناحيتها ليست جوهرا او اشياء . أنها مجرد رسالة . واذا كان فهم الرسالة يتطلب من المتلقى لها أن يكون لدية مفتاح حل الغازها وفض اسرارها والا لما استطاع أن يدرك شيئا من محتواها ، كان معنى ذلك ضرورة وجود هذا المفتاح قبل كل محاولة لفهم الرسالة .

وهنا ظن البعض انهم يمتلكون هذا المفتاح بالفعل ، واعتقد البعض بعدم وجود هذا المفتاح أصلا . وكان أساس ادعاء الفريق الأول يكمن فى اعتقادهم بكون الانسان يتلقى ويستقبل الرسائل المرسلة اليه من الله والكون والطبيعة وعالم الأفكار . اما الفريق الآخر فقد اعتقد ان الإنسان نفسه هو الراسل الأول لكل رسالة ، وبالتالى فهو ليس فى حاجة الى متفاح حل الرسائل المرسلة اليه من خارجه ، لأنه لا توجد مثل هذه الرسائل اساسا (٤) . واذا كان كانط قد اضعف الادعاء الأول وكشف عن وجود مساحة من العالم يتعذر بلوغها ، فإنه يكون بذلك قد اتجه الى القضاء على المذاهب الميتافيزيقية التقليدية من ناحية ، وتدعيم موقف أصحاب الأفتراض الثانى من ناحية اخرى ، وعن طريق الجدل الهيجلى تحول عالم الشىء فى ذاته عند كانط

الى مجرد تصور . وجاء ماركس فقام بالخطوة الثانية عندما حول الفكرة او التصورالى طبيعة تاريخية ، وبذلك افسخ المجال أمام اعتقاد انجلز انه عن طريق البراكسيس ، وبصفة خاصة عن طريق الصناعة والاختبار العلمى انتهى امر الشىء فى ذاته نهائيا .

وباعلان نهاية عالم الشىء فى ذاته عند هيجل واتباع النزعة المادية اختفى ذلك الحوار الأصيل الذى كان قائما بين الانسان والكون ، وأصبح على الانسان أن يرسل الرسالة وعلى الطبيعة أن تتلقاها . وتنصت اليها . وهكذا تحولت عقلانية الطبيعة بواسطة السلب الخلاق للتصور والبراكسيس الى معنى تاريخى ، فالانسان عندما طبع الكون بالطابع الانسانى ، فانه يكون بذلك قد أعطاه المعنى واحاله الى لغة . واذا كانت الماركسية قد أحلت الوجود فى عالم المعنى ، أمكن بالتالى تحديد موقع بنيوية ليفى شتراوس ضمن التراث الفلسفى الخاص بعلاقة الانسان بالكون . ومن هذا المنطلق بدت نزعة ليفى شتراوس اشبه ما تكون بنزعة ماركسية منقحة عن طريق البوذية (٥) . فالماركسية حررت الإنسانية من اغلالها الاقتصادية الأولية ، أما البوذية فانها قادرة على تكملة تحريرها من الناحية الروحية ، واذا كان بوذا قد رفض ان يكون الها فقد رفض ايضا ان يكون انسانا ، ومن هذا المنطلق نجح فى قهر سلطان الأبدية والخلاص من اسار التاريخ

ولا شك ان الأبعاد الميتافيزيقية فى فكر ليفى شتراوس ترتبط بانكاره لقيمة التقدم المادى ، وتأكيده لضرورة التناغم مع الطبيعه وتمرده على النزعة الانسانية الغربية (٦) . ومن هنا اتجه البعض ومنهم سترنسكى Strenski الى تحديد موقعه فى ضوء سياق الاهتمام الموسع للقرن العشرين بالديانات والفلسفات الشرقية القديمة ومنها البوذية .

ومن ثم أقتريب نظريته البنيوية وتعليقاته عن التاريخ والقيم من النظرية البوذية ، وان انكر ليفى شتراوس صلته بالبوذية بل أنكر معرفته بالديانات الشرقية القديمة على اى نحو وإذا كانت البوذية ، مثلها فى ذلك مثل الماركسية بل وتزيد ، تشكل فلسفة للبراكسيس ، فإنه ينبغى ملاحظة ان النقطة المحورية بالنسبة للبوذية لا تكمن فى محاولتها فهم العالم بقدر ما تكمن فى الخلاص منه كلية . ولا توجد أشارة ولو ضئيلة للبراكسيس البوذى عند ليفى شتراوس ، وكما لاحظ سترنسكى فقد تخلى عن المعايير الأخلاقية الأساسية للبراكسيس البوذى . حقا لقد انتقد قيم الحضارة الغربية المعاصرة وتطلع الى حوار الحضارات مع بعضها البعض ، لكنه لم يؤكد أى موقف اخلاقى محدد ، وإذا كان قد قبل النقد البوذى للقيم بشكل ضمنى ، الا انه تجنب كل اشارة الى طريق الخلاص البوذى .

وهكذا يبدو ليفى شتراوس قطبا من اقطاب النزعة العدمية على نحو ما ، ويبدو ايضا رافضا لك مشاعر وعواطف ورغبات الانسان . فقد اختزل كل ابعاد التجربة الانسانية ، وقنع بأن يظل حبيسا لمجموعة من الابنية المجردة والصور العقلية الباردة لا أثر فيها لاحتياجات ورغبات ومخاوف التجربة الانسانية ، البدائية والمتحضرة على السواء . ومن هنا بدت لديه البوذية نسقا عقليا ، ووسيلة لتفسير خبرتنا بدون اللجوء الى فروض ميتافيزيقية ، بل بدت لديه منهجا لتنظيم المجتمع بمعزل عن ابعاد التجربة الانسانية المتوهجة . وإذا كانت البوذية قد اقترنت بما يشبه البراكسيس الأخلاقى الروحى ، فان بوذية ليفى شتراوس افتقدت كل دعامة لها ، فتحولت بذلك الى نزعة عدمية رافضة ليس الا (٧) .

وإذا انتقلنا الى مناقشة اهتمامات ليفى شتراوس بالظاهرة الفنية لتبين لنا تعاطفه العميق مع الفن البدائى ، وهنا فى هذا المجال

يبدو ليفى شتراوس بحق فى صورة روسو القرن العشرين الذى يفسح للعاطفة مكانا فى أحكامه وتقييماته ، فهو يقارن بين الفن البدائى والفن المعاصر فى ضوء مجموعة من الفروق البنيوية وان حملت دلالات عاطفية شعورية ، وهى تتمثل فى الأختلافات التالية :

أولا : بينما يميل المجتمع المعاصر الى الفصل بين الفنان المبدع والجماعة الإنسانية التى ينتمى اليها ، واذا كانت اللغة الفنية فى الفن المعاصر تحتاج الى متخصصين وخبراء لديهم القدرة على فهمها وتذوقها ، فاننا متى انتقلنا الى المجتمع البدائى لوجدنا ان المجتمع باكمله لديه القدرة على تذوق الفن ، فاللغة الفنية يتقاسمها الجميع ، وهى ليست حكرا على فئة دون أخرى .

ثانيا : اذا كان الفن المعاصر يتسم بطابعه التمثيلى ، فان الفن البدائى يتميز بطابعه الرمزى . ففى مجتمعنا المعاصر نميل الى تملك موضوع الفن بدلا من الأهتمام بما يوحى به العمل الفنى ، وتفسير ذلك أن موضوع العمل الفنى بالنسبة للحضارات البدائية له من المعانى ما يتجاوز وجوده الفيزيائى المحدود ، فالموضوع يعبر عن سلسلة مترابطة من القوى السحرية والدينية والاجتماعية التى يحاول الفنان ان يعبر عنها من خلال رموزه ، وبينما يتجه الفنان المعاصر الى تجريد العمل الفنى من اسراره الخفية الخاصة به ، فيقضى بذلك على غزارة الموضوع ووفرته ويحول العمل الفنى الى مجرد منتج صناعى يمكن للفرد ان يمتلكه ، نجد الفنان البدائى لا يضحى بجملة المضامين التى يرتبط بها الفن .

وهكذا يمكن ان نتبين ان الاختلافين الأساسين بين الفن المعاصر والفن البدائى يرتبطان ببعضهما البعض كل الأرتباط . ففى المجتمعات

البدائية يشكل الفن ظاهرة جمعية ، ومن هنا يكتسب الفن العديد من الدلالات الجمعية المرتبطة بالجماعة الانسانية التى ابدعته ، وبمجرد أن يصبح انتاج العمل الفنى واستهلاكه اكثر ارتباطا بالنزعة الفردية ، فان الوظيفة الرمزية للفن تبدأ فى الذبول على حساب محاولة الفنان تمثل نموذجه ومحاكاته بدلا من الأشارة اليه . وبذلك يفقد الفن دلالته الرمزية ، فيصبح مجرد محاكاة أو تمثيل للشىء ، وهنا يتلاشى طابعه الجمعى ويصبح مجرد وسيله أو اداة للتملك والتسلط الفردى .

ثالثا : الفن المعاصر يميل الى الاكاديمية بصورة واعية مقصودة ، بينما يميل الفن البدائى فى ضوء طابعه الجمعى اللاشعورى الى التحرر من سيطرة التقاليد والمدارس .

وهكذا فان الطابع التمثيلى والفردى والاكاديمى للفن المعاصر يقابلها طابعا جمعيا رمزيا لا اكاديميا للفن البدائى(٨) .

وفى ضوء هذه الفروق يبدو الفن البدائى ظاهرة مرتبطة بصميم بنية المجتمع البدائى ، فهو يدخل فى مكوناتها ويرتبط بمقدساتها ولا يتسنى مناقشته بمعزل عنها ، فالفن فى المجتمع البدائى وثيق الصلة بتلك العلاقة الحية المتناغمة بين الانسان والطبيعة ، وكلما تقدمت الحضارة وابتعدت ، وتناقضت مع الحياة البدائية السابقة ، كلما تعرضت تلك العلاقة لهزات عنيفة كل العنف ، ويستشهد ليفى شتراوس على ذلك بما آل اليه الفن المعاصر ، فقبل الثورة الصناعية كان الفن التشكيلى معنيا بالمناظر الطبيعية الرائعة ، فهو يقدم لنا الاشجار العظيمة والجبال المهيبة ، ومع تقدم الحضارة بدأ الفنانون يتجاهلون الطبيعة تدريجيا ، ففى البداية اكتفوا بالتعبير عن أشياء بسيطة تبدو ضئيلة الأهمية نسبيا بالمقارنة ببقية مفردات الطبيعة . وبدت المرحلة الانطباعية مرحلة متواضعة فى أستلهام

موضوعات الطبيعة ، فقد قنعت بتسجيل بعض مظاهر التغير السريع للطبيعة الخارجية ، وهى مظاهر لا تدوم ولا تبقى . وجاءت التكعيبية بدورها لتقوم بالخطوة الحاسمة فى تجاهل الطبيعة كلية وهنا لم يعد الجمال مرتبطا بمفردات الطبيعة الخارجية ، بل أصبح مقتصرا على المصنوعات الإنسانية ، فاذا ما انتقلنا الى الفن التجريدى لوجدنا ليفى شتراوس يعده تعبيرا عن نزعة انسانية زائفة سادت الحضارة الغربية مع بداية النهضة الأوربية ، وهو دلالة على سيطرة الثقافة على الطبيعة (٩) .

وهكذا نجد ليفى شتراوس فى مناقشته لتطور المدارس الفنية المختلفة يتجه الى تناول العلاقة بين الانسان والطبيعة ، أو بين الثقافة والطبيعة ، وهو على الرغم من تأكيده بعدم وجود انسان طبيعى ، باعتبار ان الانسان يكتسب طبيعته من خلال الثقافة ، ألا أنه من ناحية أخرى ، أكد على اهمية الحفاظ على تلك الطبيعة الخام وأبرازها وعدم التضحية بها كلية فى الأعمال الفنية ، ومن هنا كان نقده للمدارس الفنية المعاصرة كالتكعيبية والتجريدية وغيرها من المدارس التى حملت لواء الهجم على الطبيعة وأعلنت سيادة الثقافة على الطبيعة .

ومن جهة أخرى ففنى وسع المرء أن يجد كتابات ليفى شتراوس جانا من اللمحات الشعرية التى تخفف ، من آن لآخر ، من غلواء التجريدات المتطرفة . وتظهر لنا ليفى شتراوس فى صورة العالم والمفكر الذى يعطى للبعد العاطفى شرعيته ومكانته من الحياة الإنسانية .

واذا انتقلنا الى مجال آخر من مجالات النشاط الفنى ويقصد به الموسيقى لوجدنا ليفى شتراوس – من منطلق نزعته البنيوية – يتجه الى تأكيد العلاقة الوطيدة بينها وبين الأسطورة ، بل يكاد يطابق بين الاسطورة والموسيقى ، فالموسيقى تشبه الأسطورة من نواحى متعددة ،

فاذا كان من المستحيل إدراك الأسطورة باعبارها مجرد سياق من الأحداث المتتالية ، واحدة اثر أخرى ، فكذلك الحال بالنسبة للموسيقى ، فعندما نقرأ الأسطورة كما لو كنا نقرأ قصة أو مقال فى صحيفة ، سطرا بعد سطر ، من اليسار الى اليمين ، فاننا لن نتمكن من فهم الأسطورة ، ولن نقترب من معناها ، فالمعنى الأساسى للأسطورة لا ندركه من خلال حزم من الأحداث تظهر فى لحظات متباينة من سياق القصة ، وبيناء على ذلك ،ينبغى قراءة الأسطورة بالطريقة التى نقرأ بها قطعة موسيقية أوركسترالية ، فنحن لا نقرأها درجة بعد درجة ، وانما نقرأها كصفحة واحدة متكاملة ، وهنا يتحدد معنى المقطع الأول المكتوب على رأس الصفحة متى نظرنا اليه باعتباره مجرد جزء من المقطع التالى الذى يليه ، والمقطع الثانى . وهكذا ، بمعنى أننا لا ينبغى أن نقرأ الأسطورة من اليسار الى اليمين فقط ، وانما ينبغى أن نقرأها فى نفس الوقت بطريقة عمودية من أعلى الى أسفل ، وهو ما يعنى اتجاهنا الى ادراك كل صفحة ككل . وعن طريق تناول الأسطورة كقطعة موسيقة يمكننا فقط أن ندرك المعنى الكلى لها (١٠) ، ومثل هذا التجاور بين الموسيقى والأسطورة يمكن ملاحظته عبر تطور موقع الفكر الأسطورى من الحضارة الغربية ، فعندما بدأ الفكر الأسطورى يتوارى فى الظل على نحو ما - وان لم يختف كلية خلال عصر النهضة . ومطلع القرن السابع عشر - ظهرت مجموعة من القصص عوضا عن الحكايات الأسطورية ، وان ظلت معتمدة على الشكل الأسطورى . وفى نفس الفترة ظهرت الأعمال الموسيقية العظيمة التى تميز بها القرن السابع عشر ، وتطورت وازدهرت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . وهنا بدأت الموسيقى تغير شكلها التقليدى الذى عرفت به من اجل ان تضطلع بالوظيفة العقلية والعاطفية التى تخلى عنها الفكر الأسطورى ، وعندما يتحدث ليفى شتراوس عن الموسيقى التى حلت محل الأسطورة

وقامت بنفس وظيفتها ، فهو لا يتحدث عن الموسيقى بصفة عامة ، وانما يتحدث عن الموسيقى التى ظهرت فى الحضارة الغربية فى مطلع القرن السابع عشر مع فريز كوبالدى ، وتطورت فى القرن الثامن عشر على يد باخ ، وحققت قمة تقدمها مع موزارت وبيتهوفن وفاجنر خلال القرن الثامن عشر والتاسع عشر . ورباعية فاجنر تعد من أفضل النماذج المعبرة عن الشكل الأسطورى ، فنحن هنا نصادف نفس المشكلة التى تواجهنا فى الأسطورة . فهنا موضوع أساسى ، وان كان موضوعاً او لحنا موسيقيا بدلا من الموضوع الأسطورى ، وهو يظهر عبر لحظات ثلاث متباينة من خلال قصة طويلة مرة فى البداية ومرة فى الوسط ومرة فى النهاية (١١) .

والحق ان تحليل ليفى شتراوس للأسطورة يتماثل بل يتوحد مع تحليله للموسيقى ، فعندما ننصت الى الموسيقى ، فاننا فى حقيقى الأمر انما ننصت الى شىء يتطور وينمو عبر الزمان من البداية الى النهاية ، فالسيمفونية لها بداية ووسط ونهاية ، لكننا على الرغم من ذلك لن ندرك شيئا منها ، كما لن نحقق متعة موسيقية لو لم نحاول فى كل لحظة أن نجمع ما أستمعنا اليه من قبل الى ما نستمع اليه الآن ، وان نظل بالأضافة الى ذلك على يقظة شديدة بالوحدة المتكاملة للموسيقى ، ومتى أخذنا الصيغة الموسيقية للحن وتنويعاته على سبيل المثال ، فاننا يمكننا ادراكه والأحساس به متى نظرنا الى كل تنويعه من خلال علاقتها باللحن الأساسى الذى استمعنا اليه من قبل ، فكل تنويعة تعطى نكهة خاصة للحن الأساسى ، وعلى هذا النحو فهناك اعادة تنظيم وبناء مستمرة تحدث فى عقل المستمع للموسيقى ، كما تحدث فى عقل المستمع للقصة الأسطورية (١٢) .

وتأييدا لموقف ليفى شتراوس هذا نجده يذكـــر حادثة طريفة تعـــرض

ـه شخصيا عندما كان بصدد كتابة مؤلفه " النيء والمطبوخ " فعندما قرر ان يعطى لكل فصل من فصول كتابه طابع الشكل الموسيقى . فيسمى فصل بالسوناتا واخر بالروندو وهكذا . فانه سرعان ما وجد نفسه يلتقى بالأسطورة وجها لوجه ، فقد التقى ببنية يعرفها حق المعرفة ، الا انه لم يستطع أن يكتشف الشكل الموسيقى الذى يتطابق مع هذه البنية الأسطورية ، ومن هنا كان عليه أن يعرض مشكلته على صديق له يعمل بالتأليف الموسيقى ، فبين له بنية الأسطورة على النحو التالى: فى البداية توجد قصتان مختلفتان اختلافا كليا ، ولا توجد ثمة علاقة بينهما ، وبالتدريج يبدأ تداخلهما وامتزاجهما ببعضهما البعض ، وسرعان ما تتلاشى الفروق بينهما ويندمجان فى موضوع أساسى واحد . وهكذا تبدت المشكلة الأساسية عند ليفى شتراوس فى اكتشاف الشكل الموسيقى المقابل لهذه البنية ، وبعد تفكير عميق اجاب المؤلف الموسيقى انه لم يعثر فى تاريخ الموسيقى كله على قطعة موسيقية تقابل هذه البنية ، وبالتالى فلا يوجد أسم لها ، الا انه كان من الواضح تماما امكانية ايجاد قطعة موسيقية تلتقى مع هذه البنية ، وبعد اسابيع قليلة تلقى ليفى شتراوس قطعة موسيقية أرسلها اليه صديقه المؤلف الموسيقى الذى قام بتأليفها وأستعار بنيتها من بنية الأسطورة التى سبق أن شرحها له (١٣)

واذا كان ليفى شتراوس قد أكد الوحدة القائمة بين الأسطور والموسيقى على النحو الذى عرضناه ، فأنه من ناحية اخر يرى أن المقارنة بين الموسيقى واللغة تتطلب بعض الحذر ، فعلى الرغم مما يبدو للوهلة الأولى من تقارب بينهما ، الا ان هناك اختلافات عظيمة يمكن تبينها بين المجالين ، وعلى سبيل المثال فقد لاحظ اللغويون المعاصرين أن الفونيمات أو الوحدا اللغوية . اذا كانت لا تمتلك معنى فى ذاتها ، الا انها

عن طريق تجمعها تكتسب معنى ، ويمكننا أن نقول نفس الشيء عن النغمات الموسيقية . فالنغمة الموسيقية لا تمتلك معنى فى ذاتها ، أنها مجرد نغمة فحسب ، ولكن عن طريق توحيد النغمات تتخلق الموسيقى ، وعلى هذا النحو ، اذا كنا فى اللغة نمتلك فونيمات كمادة خام أولية ، فاننا فى الموسيقى نمتلك شيئا شبيها بذلك . لكننا متى خطونا الخطوة التالية فى اللغة أمكن لنا أن نلاحظ توحد الفونيمات مع بعضها البعض وتكوينها كلمات ، وتتوحد الكلمات مع بعضها البعض لتكون الجمل . لكننا فى الموسيقى لا نجد الكلمات ، فالنغمات هنا تشكل وحدها المعطيات الخام الأولية التى تتكون منها مباشرة الجملة الموسيقية أو الجملة اللحنية ، وعلى هذا فاذا كنا فى اللغة نمتلك ثلاثة مستويات محددة ، الوحدات اللغوية أو الفونيمات التى تتجمع مع بعضها لتشكل كلمات ، والكلمات التى تتجمع مع بعضها لتشكل الجمل ، فاننا فى الموسيقى لا نصادف غير مستويين فقط ، النغمات التى تشبه الفونيمات من وجهة نظر منطقية من ناحية ، والجملة الموسيقية التى تتكون منها من ناحية أخرى . ومن هنا يمكن القول بأننا نفتقد الكلمات فى مجال الموسيقى (١٤) .

فاذا ما قارنا الأسطورة بكل من الموسيقى واللغة لأمكن لنا ملاحظة الأختلاف التالى ، فى الأسطورة لا نجد فونيمات ، باعتبار ان الكلمات تمثل ادنى مستويات التحليل ، ومن هنا فاننا اذا ما تناولنا اللغة كمجموعة من الصيغ الصرفية لجذر معين تتشكل أولا عن طريق الفونيمات وثانيا عن طريق الكلمات وثالثا عن طريق الجمل ، فاننا نجد الموسيقى تماثل اللغة من ناحية الفونيمات ، كما تماثلها من ناحية الجمل ، لكنها لا تماثلها من ناحية الكلمات ، ومن ثم فهناك مستوى نفتقده سواء فى الأسطورة أو فى الموسيقى .

والحق اننا يمكننا تفهم العلاقة بين اللغة والأسطورة والموسيقى متى اتخذنا من اللغة نقطة بدء نطل منها على الأسطورة من ناحية والموسيقى من ناحية اخرى ، فكلاهما من سلالة اللغة ، لكنهما مع ذلك يتجهان اتجاهات مختلفة ، فبينما تؤكد الموسيقى على المظهر الصوتى للغة ، تؤكد الأسطورة على مظهر المضمون أو على محور المعنى فى اللغة(١٥) .

واذا كان ليفى شتراوس قد أقر بالتماثل بين الأسطورة والموسيقى فانه يكون بذلك قد اقر بوجود منطق واحد يمارس فعله فى كل من الأسطورة والموسيقى على السواء ، فاذا ما اضفنا الى ذلك افتراضه امكانية التعرف فى يوم ما على منطق واحد فى كل من التفكير الأسطورى والتفكير العلمى ، امكن بالتالى رد كل صنوف الحضارة بما فيها الموسيقى الى منطق علمى واحد . وهنا تنزوى العاطفة جانبا ، وتتوارى فى الظل العديد من المجالات المرتبطة بها ، فتفقد بذلك استقلاليتها ، طالما أمكن ردها الى مجال واحد يتمثل فى العلم ومنطقه ، فنحن هنا لا نجد أى تمايز أو تباين بين مجالات الحضارة كالعلم والأسطورة والفن ، وانما نخضعها جميعا الى ضرب واحد من النشاط العقلى المنطقى وان تجلى عبر انساق متعددة . فالفكر الأسطورى لا يعمل بشكل مختلف عن منطقنا العقلى ، وان اختلف فحسب فى نوعية الرموز التى يتعامل معها وطريقة توظيفه لها . ففى مقابل الرموز العلمية المجردة والقضايا والبديهات التى نصادفها فى مجال المعرفة العلمية ، نجده يستخدم مجموعة من الرموز العينية كالأبطال والآلهة والحيوانات وبقية عناصر العالم الطبيعى والثقافى . فالفكر الأسطورى على هذا النحو يخضع لمنطق عينى ملموس وان كان لا يفترق فى دقته عن منطق الرياضيات (١٦) .

ولا شك أن ليفى شتراوس عندما اتخذ موقفا عقليا صريحا تجاه

الأسطورة فانه يكون بذلك قد رفض كل اتجاه ناحية نسبة اى حق او اختصاص او سلطان للحياة العاطفية ، فمن الأخطاء الكبيرة التى قد يقع فيها البعض ذلك الاعتقاد فى انبثاق الأفكار الواضحة من عواطف مضطربة . ومن جهة اخرى انتقد ليفى شتراوس النزعة الظاهراتية فى دراسة الدين والتى تحاول رد ظاهرة عقلية فى المقام الأول تختلف اختلافا شكليا فحسب عن منطقتنا المألوف الى مجال المشاعر المبهمة التى تفوق الوصف والتى نعجز عن التعبير عنها لقدسيتها وجلالها . ومن هنا أعتبر ذلك التقابل المفترض بين الفكر الأسطورى والفكر المنطقى مجرد تعبير عن جهلنا ، فنحن نعرف كيفية قراءة دراسة فى الفلسفة ، لكننا لا ندرى شيئا عن كيفية قراءة الأساطير ، واذا كان لدينا مفتاح القراءة المتمثل فى كلمات الأسطورة ، الا أن معناها يفر منا ، باعتبار ان اللغة فى الأسطورة تحتل موقعا شبيها بموقع النظام الصوتى خلال اللغة ذاتها (١٧) ، والحق ان تعدد الأساطير فى كل العصور وفى كل الأمكنة ليس أكثر من مجرد تكرار لمجموعة من الارتباطات فى كل الروايات الأسطورية . ونفس الشىء يحدث فى اللغة ، ذلك أن تعدد النصوص هو مجرد نتيجة لتوافق مجموعة صغيرة من العناصر اللغوية المحددة . وهكذا لا تخضع الأسطورة لقواعد تختلف عن القواعد اللغوية . فهناك دائما انتقاء من الرموز اللفظية وتوافق بينها ، وبذلك يمكن تأليف مجموعات مختلفة من عدد معين من الحروف ، وهو ما يعنى امكانية نقل التفرقة بين اللغة والكلام فى الدراسات اللغوية الى مجال دراسة الأساطير ، لكن ليفى شتراوس كما لاحظنا لم يكتف بتأكيد التماثل بين اللغة والأسطورة ، بل أكد أيضا التماثل بين الأسطورة والموسيقى ، وهكذا فان ما يصدق على الأسطورة يصدق على الموسيقى ، وما يصدق على العلاقة بين الأسطورة والعلم يصدق على العلاقة بين الموسيقى والعلم . وهنا نجد الموسيقى وقد تحولت على يد ليفى شتراوس الى

مجال مـن مجـالات المنطـق العقلـى الصـارم الـذى يتجـاوز دائـرة الحيـاة الشـعورية التلقائية .

ولا شك ان مناقشـة ليفـى شـتراوس لتلـك العلاقـة القائمـة بيـن الأسـطورة والموسيقى لم يكن الهدف منها تأكيد البعـد الوجدانـى العـاطفى فـى الأسـطورة ، أو دراسـة الجـانب الجمـالى الفنـى للأسطورة . فالأسـطورة منـذ البدايـة عنـد ليفـى شتراوس لا تشكل ادراكا عاطفيا للواقع يتوحد مع الادراك الجمالى له ، بل هى فـى المقام الأول نظرة عقلية تخضع لمنطق صارم محدد ، ومن هنا تجاهل بقية الروابط التى من الممكـن اكتشـافها بيـن الأسـطورة وغيرهـا مـن الفنـون خـلاف الموسـيقى كالشعر على سـبيل المثـال ، كمـا تجـاهل تلـك العلاقـات التـى يمكـن ملاحظتهـا بيـن الفنون بعضها وبعض . والحق أننا نصـادف علاقـات متعددة بيـن مجـالات النشـاط الفنى كالشعر والتصوير والرقص والموسيقى . الى غير ذلك من الفنون .. فعند كل من ابولينرى وبيكاسو تجد اتجاها ناحية تأكيد العلاقة بين الشعر والرسم على نحـو يفوق علاقة الشعر بالموسيقى ، كما نجد عند كـل مـن مالارميـه واليـوت وغيرهمـا محاولة نحو تقديم ابداعـاتهم الشـعرية فـى صـورة البنـاء الموسيقى ، بينمـا يتجـه بعض الكتاب امثال فاليرى ولوركا الى تأكيد العلاقة بين الشعر والرقص . مثل هـذه العلاقات لم تستحوذ على اهتمام ليفى شتراوس ، وربما كانت تستحوذ علـى بعض اهتماماته لو أقر منذ البداية بشرعية النظرة العاطفية الـى الأشـياء (١٨) . وبينمـا ربط بين الموسيقى والأسـطورة تجـاهل العلاقـة العميقـة بيـن الشـعر والموسـيقى ، فالأسطورة عنده تتميـز عـن الشـعر فـى امكانيـة ترجمتهـا دون أن تفقـد شـيئا مـن معنـاهـا ، أنـهـا كالموسـيقى لغتهـا مسـتقلة بذاتهـا ، لا تقبـل الترجمـة . فالأسـطورة والموسيقى يمكن النظر اليهما باعتبارهما مجرد لغتين ، كل واحـدة منهمـا تتجـاوز مستوى الكلام الملفوظ ، ومثل هـذا التمـاثل بيـن الموسـيقى والأسـطورة يبـدو عنـد

اوكتافيوباز بيعدا عن الصحة ، ففى رأيه أننا يمكننا أن نلاحظ وجود مستويين فى الأسطورة : المستوى الأول وهو المستوى اللغوى ، والمستوى الثانى وهو المستوى الذى يتعدى اللغة ، وبالتالى يمكننا من خلال المستوى الأول أن نلاحظ التماثل بين الأسطورة والقصيدة الشعرية ، فهما معا من نتاج الكلمة وينتج عنهما كيانات لفظية . والحق ان الموسيقى لا تتجاوز مستوى الكلام لسبب بسيط واضح وهو ان المقام الموسيقى لا علاقة له باللغة اساسا ، فالموسيقى بمعناها الأصطلاحى الدقيق ليست لغة ، على الرغم من انه قد يبدو من المألوف لدينا أن نعتبرها لغة على سبيل الكناية ، أو نتيجة للتوسع فى استخدام مصطلح اللغة ، فالموسيقى شأنها فى ذلك شأن غيرها من الفنون غير اللفظية تشكل وسيلة من وسائل التواصل ، وهى وان كانت تشبه اللغة الا أنها لا تتطابق او تتوحد معها . ولكى نتجاوز موضوعا ما فينبغى علينا أن نخترقه أولا ثم نتجاوزه بعد ذلك ، على هذا النحو لا تتجاوز الموسيقى الكلام لأنها لا تخترقه . ومن ناحية اخرى ، فالشعر مثله مثل الأسطورة ، يتجاوز اللغة ، وهو يستهدف الوصول الى مجال خاص هو نفسه ما تحاول الموسيقى ان تصل اليه . واذا كان الديالكتيك الموجود بين الصوت والصمت وبين المعنى واللامعنى وبين الايقاعات الشعرية والموسيقية يفصح عن شيء الا انه لا يصرح به كلية ، وبالاضافة الى ذلك ، فالموسيقى مثلها مثل الشعر لا تقبل الترجمة ، والحق أن الشعر لا يستعصى على الترجمة الى لغات اخرى فحسب ، بل يستعصى على الترجمة الى نفس اللغة التى كتب بها ، ذلك ان ترجمة قصيدة شعرية الى لغة اخرى هو اشبه بابداع لقصيدة أخرى .

وباختصار فالشعر يتجاوز اللغة لأنه يحول مفرداتها الشائعة الى صياغة جديدة ، ومتى لامست اللغة الشعر ، تكون بذلك قد تجاوزت نفسها ، وتوقفت عن ان تصبح لغة فحسب ، انها تصبح

قصيدة شعرية . واذا كان ليفى شتراوس قد صرح بان الشعر يغير اللغة ، الا انه لم يفطن الى تجاوز الشعر للغة ايضا ، وبالتالى فان اللغة سرعان ما تقع فى شراكه وتنتقل من المعنى الى الرموز المسموعة ، وبذلك تتحول من مجال الكلمة الى مجال الفونيمة او الوحدة الصوتية (١٩) .

ولا شك ان موقف ليفى شتراوس تجاه العلاقة بين الاسطورة والشعر قد تعارض مع العديد من الدراسات الجمالية التى اكدت تلك العلاقة ورأت أن القصائد الشعرية تمتد بجذورها فى الأسطورة ، كما انها تظل محتفظة فى تطورها بعلاقاتها بها ، حتى لقد قيل ان الاسطورة القديمة تمثل الشكل التعبيرى الأولى الذى تطور منه فن الشعر الحديث (٢٠) .

واذا كانت الموسيقى تتطلب بعدا زمنيا لتكشفها ، فان علاقتها بالزمان مماثلة لعلاقة الأسطورة به . وهى وان اكدت على الزمان فما ذلك الا بغرض نفيه ، ومن ثم فاحداث الأسطورة اذا كانت تطورية تعاقبية (دياكرونية) فهى ايضا تزامنية توافقية (سانكرونية) ، فالأسطورة تروى قصة ، وهى مثل المقطوعة الموسيقة تتكشف خلال زمن تاريخى يستحيل استرجاعه ، لكنها مع ذلك تعيد وتكرر نفسها ، فهى وأن ارتبطت بزمن التعاقب الا انها تجمده . واذا كانت الموسيقى ترتبط بالزمان على نحو مماثل لارتباط الأسطورة به ، فالشعر يشاركهما نفس العلاقة بالزمان ، فالقصيدة الشعرية تتطلب بعدا زمانيا متعاقبا ، الا انها ترتبط أيضا بزمان ينفى كل تعاقب . فاذا كنا فى حياتنا اليومية نقول ان ما مضى قد مضى وانتهى امره ، فاننا فى القصيدة الشعرية نقول ان ما مضى سيعود مرة اخرى ويتخذ شكلا جديدا . فالماضى والحاضر فى القصائد الشعرية ليساهما الماضى والحاضر المألوفين لدينا .

وهكذا يمكن ان نتبين ان علاقات الموسيقى بالزمان لا تختلف بالضروره عن تلك العلاقات المرتبطة بالشعر أو غيره من الفنون كالرقص . والسبب فى ذلك . ان هذه النوعيات الزمنية الثلاث من الفنون لكى تحقق نفسها فان عليها ان تنفى الزمنية الزائلة (٢١) .

واذا انتقلنا الى الفنون المرئية لوجدناها تقدم لنا علاقة مزدوجة مع المكان فمكان اللوحة لا يتوحد بمكاننا ، بل هو يتجاوزه ، ويشير الى مكان يقابل ذلك الزمان المتجمد للموسيقى والشعر (٢٢)

حقا لقد تمكن ليفى شتراوس ان يبين لنا التشابه بين الموسيقى والأسطورة من خلال تضمنهما بناءات متشابهة ، فهناك استمرار خارجى **The external Continum** وآخر داخلى **The internal Continum** فالاستمرار الخارجى بالنسبة للأسطورة يتمثل فى عدد محدود من الاحداث التاريخية يختار منها كل مجتمع ما يناسبه ، ويتمثل بالنسبة للموسيقى فى اختيار السلم الموسيقى من مجموعة من الأصوات يمكن تحققها فيزيقيا .

أما الاستمرار الداخلى فهو يعتمد على الأبعاد السيكولوجية والفسيولوجية المقترنة بالأسطورة والموسيقى على السواء (٢٣)

والحق أن مثل هذا التوافق بين الموسيقى والأسطورة يمكن مد نطاقة الى بقية الفنون كالرقص والشعر . وكما لاحظ اوكتافيوباز فان الرقص يقوم على اختيار مجموعة من حركات الجسم البشرى بل وحركات الحيوان يكون منها الراقص ابجدياته ، والشعر بدوره يقوم على اختيار مجموعة من الأوزان تنتظم منها القصيدة الشعرية .

وإذا كان عنصر الاستمرار الخارجى متحققا على هذا النحو بالنسبة للرقص والشعر ، فان عنصر الاستمرار الداخلى يمكن ان نكتشفه هنا أيضا بنفس الدرجة من الوضوح ، فالرقص يدعونا الى الموسيقى ، كما انه يطالبنا بمصاحبتها ، والموسيقى بدورها تدعونا للرقص ، وتطالبنا بمحاولة تجسيدها ماديا . واذا كانت نشوة الاستماع الى الموسيقى تنبع من توفيق المؤلف الموسيقى فى كبح توقعات المستمع ، أو أن يقدم له ما لم يكن يتوقعه ، فان نفس العملية الجدلية من التوقع واللاتوقع نصادفها فى الشعر . فعلى المستوى الصوتى ، قد يتوقع المستمع نغمة او سلسلة من الأصوات ، ومن ثم فقد تنتابه الدهشة عندما يجد القصيدة الشعرية قد أطاحت بتوقعاته(٢٤) .

واذا كان ليفى شتراوس يرى ان المرسل والمستقبل بالنسبة لكل من الموسيقى والأسطورة يتبادلان الموقع ، ومن ثم تحدث عملية قلب عكسية للعلاقة بينهما ، فالموسيقى تحيا من خلالى ، وأنا أنصت الى نفسى من خلالها ، وهكذا يمكن النظر الى الموسيقى والأسطورة نظرتنا الى رئيسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت - اذا كان ليفى شتراوس قد نظر الى العلاقة بين الموسيقى والأسطورة من هذه الزاوية ، فيمكن ايضا النظر الى الشعر من خلال نفس النظرة ، فالشعر والقارىء يمكن النظر اليهما باعتبارهما عنصرين فى نفس العملية الابداعية . فبمجرد كتابة القصيدة الشعرية ينفصل مبدعها عنها ، ويأتى دور القارىء المتذوق الذى بواسطتها يعيد اكتشاف نفسه ، ومع اكتشافه هذا يعيد ابداع القصيدة من جديد ، فالقصيدة تتفتح امام القارىء ، وعندما يخترق أعماقها الشفافة فأنه يترك نفسه ويقتحم عالما جديدا يتوحد بمقتضاه مع نفس اخرى لم تكن معروفة له قبل هذه اللحظة . وبذلك تفتح القصيدة أمامنا أبواب القوة

والمعرفة فى نفس الوقت ، فمعنى القصيدة لا يكمن فى مقصد الشاعر منها وانما فيما يقوله القارىء عن طريقها ، فالقارىء هو ذلك العازف الصامت الى اشار اليه ليفى شتراوس عندما وصف متذوق الموسيقى . ومثل هذه المشاركة بين المتذوق والمبدع يمكن ان نلاحظها بصفة عامة بين جميع الفنون ، فالانسان يتواصل مع نفسه ويكتشف نفسه ويعيد خلق نفسه بواسطة الفن (٢٥) .

واذا كانت الأسطورة ليس لها مؤلف ، وتتحقق فى عين اللحظة التى تتجسد فيها فى التقاليد فحسب ، فان المشكلة نفسها يمكن ان تتبدى على نحو أدق بالنسبة للموسيقى ، حيث تبدو الموسيقى وكأنها بعث من العدم ، فلا يوجد مؤلف على وجه الدقة لها ، فنحن لا نعرف شيئا عن كيفية كتابتها ، فالشروط العقلية لابداع الموسيقى تبدو مجهولة لنا ، فكيف تصدر عن قلة ضئيلة وتتلقاها الجموع الغفيرة ، وهكذا تبدو الموسيقى وحدها دون سائر اللغات لغة لا تقبل الترجمة على الرغم من امكانية تذوقها وفهمها ، ويبدو المؤلف الموسيقى كما لو كان من أنساب الآلهة ، وتبدو الموسيقى التى أبدعها تعبيرا عن السر الأعظم لعلوم الانسان ، وهو السر الذى تعتمد فى تقدمها عليه .

ومرة اخرى يمكن ان يثار التساؤل التالى : هل الموسيقى وحدها دون بقية الفنون يستحيل تحديد سر ابداعها ، كما يستحيل ترجمتها ؟ الحق أن الابداع بصفة عامة سواء كان فى مجال الفنون التشكيلية أو الشعر أو حتى فى المجالات العلمية والرياضية ليس من اليسير ادراكه أو تعقله ، ولعل ذلك ما دفع فرويد نفسه الى التصريح بعدم معرفة الا القليل او عدم معرفة اى شىء على الاطلاق بشأن العمليات السيكولوجية للابداع الفنى ، وبالتالى ليس صحيحا ما يدعيه ليفى شتراوس من عدم امكانية ترجمة الموسيقى وحدها دون سائر الفنون ، فالفنون

قاطبــة كالشــعر والرقــص والرســم والنحــت لا تقبــل الترجمــة ، وترجمتهــا تعنى ابداعا جديدا كل الجدة (٢٦) .

وهكذا اقتطع ليفى شتراوس الموسيقى من بقية المجالات الفنية ليربط بينها وبين الأسطورة ربطا بنيويا تجاوز بمقتضاه تلك العلاقات القائمة بين الفنون بعضها وبعض من جهة ، وبين الفنون قاطبة والأسطورة من جهة اخرى ، والحق انه كان حريصا منذ البداية على ابعاد كل الأعماق الوجدانية الشعورية من معالجته للأسطورة ، فقد تعامل معها كما لو كانت علما فحسب ، وتعامل مع الموسيقى ايضا من نفس المنطلق . ومن هنا استبعد تداخل الأسطورة مع مجالات اخرى من اهمها الشعر . فالأسطورة وان كانت تتداخل مع العلم فى منطقة ومع الفلسفة فى محاولتها تكوين نظرة عن الكون ، ألا انها تتداخل ايضا مع الشعر من ناحية وظيفتها الشعرية . واذا كان الشعر الملحمى يقوم بترجمة الأسطورة الى أوزان واستعارات ، فالفلسفة تترجمها الى تصورات ومفاهيم والعلم يترجمها الى سلسلة من القضايا ، ومن ثم فان ارتباطها بالعلم او الفلسفة لا ينفى ارتباطها بالشعر ، ولا ينفى ايضا ارتباطها بالدين ، وارتباطها بالدين وان كان يؤكد على اهمية البعد الشعورى الوجدانى فى الأسطورة ، الا انه يؤكد ايضا على أهمية البعد العقائدى المقدس فى تفسير تغلغلها فى الضمير الانسانى ، وقد تجاهل ليفى شتراوس كل ذلك ، وأظهر تبرمه من الشعر والشعراء وكل محاولة يراد بها ربط الأسطورة بالشعر . وحرص كل الحرص على أن يكون عالما فحسب ، بعيدا عن منطقة الايمان والعقيدة وبعيدا عن مساحة عالم المشاعر . وبرغم حرصة هذا فقد انتهى به المطاف الى موقف مضطرب ، فقد أحال كل شىء الى منطقة العقلى الصارم ، وفى الوقت الذى اظهر عطفه على الشعوب البدائية ، حاول أن يخضعها بدورها الى ذلك المنطق وحده .

وبذلك فقد اختزل البعد العاطفى من الحياة الانسانية ، ورده الى مجال العقل والمنطق ، وتجاهل بذلك قيمة التجربة الوجدانية الشعورية . وعندما اظهر عطفه على الحضارات ككل ، ورفض النظر بعين التقديس الى النموذج الغربى فى التقدم ، فانه اخضع كل مجالات الحضارة لمجال العقل ، ووصل فى عقلانيته الى عقلانية عصر التنوير ، مع فارق هام ، وهو اذا كان عصر التنوير قد بالغ فى عقلانيته الى الدرجة التى دفعت به الى التهكم على انجازات العصور السابقة ، وبالتالى الانتقاص من شأن عالم الاسطورة ، فان عقلانية ليفى شتراوس لم تستبعد الاسطورة من مجالها ، بل أخضعتها ايضا الى منطقها ، وهكذا توحدت عقلانيته مع عقلانية عصر التنوير ، وان امتصت داخلها كل اشكال وصور التعبير الأولى كالأسطورة . وهكذا فرض شباك بنيويته على كل شىء ، فلم يعد للعقل مكان ، وللقلب مكان ، بل للعقل وحده كل شىء . والعقل عند ليفى شتراوس هو عقل جامد يرفض التطور والتقدم ، انه حقيقة عقل اسطورى ، بمعنى انه عقل ثابت لا علاقة له بالحركة والتغيير ، وهو ينظر الى كل شىء من خلال النسق الذى يحتويه ، ويدخل الأشياء وينظمها ويرتبها وفقا لهذا النسق ، بل هو ينظر الى الانسان نفسه باعتباره مجرد جزء من بناء أو نسق يتضمن كل فعالياته وانشطته الثقافية ، ويبدو النسق بذلك اشبه بديكتاتور يمارس سلطته تجاه الذات البشرية ، فهى محكومة به ، ولا حيلة لها امامه ، وهى لا تصنع القرار أو تشارك فى صنعه ، بل قدر عليها أن تكون العوبة فى يد صاحب القرار ، وصاحب القرار هنا يمثله النسق أو الديكتاتور .

واذا كان ول ديورانت قد لاحظ أن ما يفتقر اليه افلاطون هو ذلك المعنى الهيراقليطى للتدفق والتغير فى ضوء حرصه على وضم العالم المتغير فى اطار ثابت دائم مما دفعه الى تجاهل قيمة الفرد وتنظيم الناس وترتيبهم فى طبقات تشبه

تلك الطبقات التى يرتب فيها عالم الذباب الحشرات ، نقول اذا كان افلاطون قد اتخذ هذه الصورة ، فان الصورة نفسها يمكن ان تتكرر عند ليفى شتراوس ، فقد التقت نزعته العلمية البنيوية مع نزعة افلاطون المثالية فى بؤرة واحدة تحقق بمقتضاها تجاهل قيمة الشخصية الإنسانية بما تتضمنه من فاعلية وقدرة على التغير ، وبذلك تعارضت بنيوية ليفى شتراوس مع العديد من التيارات الفلسفية التى أكدت قدرة الانسان على تغيير واقعة كالماركسية والبرجماتية والوجودية ، فاذا كان ليفى شتراوس قد أقترب من الماركسية على نحو ما ، فان هذا لا ينفى تعارض موقفه من التاريخ مع موقفها ، فقد جمدت بنيوية ليفى شتراوس حركة التاريخ ، بينما عملت الماركسية على تأكيد امكانيات التطور والتغيير الكامنة فى قلب التاريخ ، وليس ادل على ذلك من تحديدها لمهمة الفلسفة باعتباره اداة للتغيير فى المقام الأول - والبرجماتية بدورها عندما أكدت حاجة العالم لنا ، بمعنى حاجته الى الفعالية البشرية ، وامكانية تغييره باستمرار باعتبار أنه لا يشكل حقيقة ثابتة جامدة لا تقبل الأضافة ، فانها بموقفها هذا تكون قد تعارضت تعارضا جذريا مع بنوية ليفى شتراوس التى نحت الفعل الانسانى جانبا .

ونأتى الى الوجودية التى هاجمها ليفى شتراوس صراحة باعتبارها اكثر التيارات تعبيرا عن النزعة الذاتية فى الفلسفة المعاصرة . وهنا نجد أن بنيوية ليفى شتراوس بما تدعيه من عقلانية وموضوعية وعلمية تقف فى موقف الضد من الوجودية بما تتضمنه من ابعاد شعورية وذاتية وشخصانية . فاذا كانت الوجودية قد انطلقت اساسا من الذات الانسانية بوصفها فاعلة ،بمعنى أنها رأت أن الوجود البشرى لا يصل الى العينية والأمتلاء الا فى الفعل وحده ، فان البنيوية بدورها تجاهلت قيمة الفعل الانسانى ، فتجاهلت بذلك قيمة الحرية بما تمثله من

قدرة على التغيير من خلال تأكيدها أولوية واسبقية النسق على كل شئ آخر بما فى ذلك قيمة الفعل الانسانى نفسه .

وهكذا تنتفى فلسفة الفعل فى ضوء بنيوية ليفى شتراوس ، فنحن هنا لا نصادف ذلك البراكسيس الذى نصادفه عند الماركسية أو البرجماتية أو الوجودية ، مع الأخذ فى الاعتبار اختلاف دلالته ومعناه وأبعاده فى ضوء كل تيار من هذه التيارات ، فما نصادفه عند ليفى شتراوس هو فلسفة للنسق لا فلسفة للفعل .

ومن خلال فلسفة النسق أتخذ ليفى شتراوس موقفا نقديا من الحضارة الغربية المعاصرة ، ومن هنا كان طرافة موقفه ، ولاشك أن الموقف النقدى مطلوب دائما من كل فيلسوف مهموم بقضايا عصره ، وفى هذا الصدد يحتل ليفى شتراوس موقعه بين نقاد الحضارة الغربية المعاصرة أمثال شبنجلر وتوينبى وشفيتزر وماركيوز وبيرديائف وثورثروب وغيرهم ، ومع اعترافنا بهذه الحقيقة الا ان اشكالية ليفى شتراوس تتبدى من خلال نظرة نقدية لحضارة الغرب يكشفها من خلال نقيض مغاير لحضارته تدعمها فلسفة للنسق لا للفعل يفصح عنها منهجه البنيوى الذى تكمن مهمته فى اكتشاف العقلانية والنسق الكامن وراء اشكال الثقافة المختلفة ، بمعنى أن موقفه النقدى يتلاقى مع موقف سكونى محافظ لا مجال فيه للفعل الانسانى ، فاذا كان النقد يعنى الرغبة فى التغيير من منطلق رفض الأوضاع القائمة بالفعل ، فان فلسفة النسق بدورها تميل الى مقاومة كل تغيير ، واذا كان هناك من تغيير تتوق اليه فهو فى اتجاه المجتمع البدائى ، بمعنى أن التغيير الأصيل يبدو لدينها كما لو كان عودة الى الوراء ، عودة الى تلك المجتمعات التى تعمل على الحفاظ على هويتها ووحدتها فى مواجهة كل محاول يراد النيل بها ،

وهكذا يتجه نقد ليفى شتراوس فى اتجاه العمل على احياء عناصر الثبات والجمود ، وهى العناصر التى تتبدى فى اوضح صورة من خلال المجتمعات البدائية وحدها دون غيرها ، فاذا ما أضفنا الى ذلك نزعة ليفى شتراوس العقلانية العلمية المتطرفة ، ودراسته للمجتمعات البدائية من تلك الزاوية فى المقام الأول ، لتبين لنا الى أى حد أصبح نقده للمجتمع المعاصر منطويا على مغالطات وغموض الى حد ما ، فالمجتمع الغربى المعاصر الذى حقق فى مجال التقدم العلمى والتكنولوجى من الانجازات التى بهرت المجتمعات النامية والبدائية على السواء ، أصبح هو نفسه مهددا الى حد كبير بفقدان الذاتية ، ومن ثم برزت الى السطح مشكلات الاغتراب والتموضع والتشيؤ ونقد التقدم التكنولوجى المعاصر عند فلاسفة الحضارة فى عالمنا ، يضاف الى ذلك تناول مشكلات التغريب وفقدان الأصالة بالنسبة للمجتمعات التى تحاول تتبع خطوات النموذج الغربى فى التقدم ، كل هذا لا يعنى ابدا رفض التكنولوجيا بقدر ما يعنى تحجيمها وادخالها ضمن اطار اشمل واعم ، أو بعبارة اخرى ادخالها ضمن نطاق البعد الانسانى ، وليفى شتراوس عندما يتناول حضارته الغربية بالهجوم ، ويتطلع الى نقيض مغاير لها متمثلا فى المجتمع البدائى ، فانه فى حقيقة الأمر يركز انتباهه على الجانب العقلى العلمى الذى بلغ فى حضارته مرحلة لم يبلغها من قبل ، وفى ضوء هذا الجانب وحده يحاول دراسة انجازات المجتمعات البدائية ويكشف لنا ما تنطوى عليه من نزعة علمية عقلانية موضوعية ، اى انه يحكم على المجتمع البدائى لا بمنظور منطق خصوصية وتفرد ابداعاته ، وانما يحكم عليه بمنظور ابرز مظاهر التقدم الغربى المعاصر نفسه ، أعنى بمنظور العلم والتكنولوجيا ، فهو يقتحم المجتمع البدائى بعقلية الإنسان الغربى وهى عقلية مسلحة بتكنولوجيا متقدمة وتقديس بالغ لقيمة المعرفة العقلية وقدرتها على كشف كل الأسرار ، وهو بذلك يكاد يرى فى المجتمع

البدائى صورة اخرى مماثلة لصورة المجتمع الغربى المعاصر بدلا من كونها مجـرد نقيض له ، فهى ليست بعيدة عن العلم والتكنولوجيا والمعرفة الموضوعيـة ، وهـو اذا كان قد حرص احيانا على وصف العلاقات الانسانية الأصيلة المتحققة بين افـراد المجتمع البدائى ، فان وصفه هذا سرعان ما فقد فاعليته مـن خـلال ذلـك التعـارض الذى اقامـه بيـن المجتمعـات البـاردة والمجتمعـات الساخنة ، فهــو عندمــا يفســر العلاقات الإنسانية فى المجتمعات البدائيـة البـاردة فهـو فـى حقيقـة الأمـر يفسـرها بمعزل عـن مقولاتهـا التاريخيـة ، وبذلـك فهـو لا يصـف علاقـات إنسـانية شـعورية متوهجـة ، بـل هـو يصـف علاقـات تكـاد تشـبه العلاقـات الرياضيـة فـى دقتهـا وموضوعيتها وتجردها عن مكونات الخبرة الانسانية المتكاملـة . ومـن هنـا يخفـق فى تحقيق التعراض بين المجتمعين المعاصر والبدائى ، ذلك ان تقديم نقيض مغـاير للمجتمع المعاصر متمثلا فى المجتمع البدائى ، مثل هذا النقيض لا يسمح بتطويـر المجتمع المعاصر فى اتجـاه التحـرر مـن كافـة ابعـاده السـلبية طالمـا كـان النقيـض مجرد نسق خامل جامد بعيد عن حركة التاريخ ، وكـان أيضـا ، وهـو المهـم مجـرد تنويعة اخرى من نغم معاصر تفرزه الحضارة الغربية المعاصرة .

الفصل الخامس

ليفى شتراوس
ونزعته الأيديولوجية



١ – وبذلك جمدت بنيوية ليفى شتراوس حركة التاريخ ، وتحولت نزعته العلمية الى ايديولوجيا محافظة تعمل على تدعيم النظام الرأسمالى والحفاظ على مصالحه ، بل لقد بدت بمثابة الأداة الجوهرية للايديولوجيا الرأسمالية كما لاحظ هنرى لوفيفر[١] . ولعل ما يؤكد ذلك اتفاق جملة المواقف السياسية التى تبناها ليفى شتراوس مع مثل هذا الادعاء . فنحن نجده فى عام ١٩٧٦ يهاجم الإعلان الدولى لحقوق الإنسان ، ويعلن عدم ضرورته وعدم اهميته للدول المتخلفة ، إذ يكفى فى رأيه توفير فرص العمل وحل مشكلة الطعام وتشديد الرقابة على الفكر كبدائل اكثر فعالية من أعلان حقوق الانسان ، وفى عام ١٩٧١ يصرح بأن المشكلة الأساسية التى تعانى منها الحضارة المعاصرة هى مشكلة الانفجار السكانى[٢] .

وفى عام ١٩٧٣ عندما أبدى رأيه فى حرب فيتنام فإنه لم يجد كارثة أفدح من تخريب الأحراش الفيتنامية من القوات المتحاربة[٣] .

وفى عام ١٩٨٠ يعترف بإنه إذا كان قد سبق ودافع عن حق الدول فى التحرر من الاستعمار فانه لم يعد على يقين من صحة دفاعه ، خصوصا وان العديد من الدول التى تحررت لم تتحسن أحوالها ، بل زادت مشكلاتها حدة ومآساوية[٤].

وهكذا أثر ليفى شتراوس أن يتخذ موقفا متحفظا من القضايا السياسية بل لاذ بالصمت فى أغلب الأحيان ، فلم يتعرض لقضية التسابق النووى ، أو قضية صفقات السلاح لدول العالم الثالث[٥] ، كما لم يتعرض للسياسات الإقتصادية الاستعمارية فى عالمنا المعاصر ، وتجاهل كل ذلك ، وأكتفى بتقديم مشاعره الرومانسية تجاه المجتمعات البدائية ، ومنهجه البنيوى العلمى فى دراسة اشكال الحضارة الانسانية . ولعل الواقع السياسى لفرنسا بعد حرب الجزائر – كما لاحظ

لويس فويرى L. Furet – كان من اكثر العوامل التى دعمت النزعة البنيوية فى موقفها من التاريخ ، فقد تحرر العديد من المفكرين فى فرنسا من سحر التاريخ والصراع الايديولوجى بين اليمين واليسار تجاه الارتباط بحركة التاريخ . وسرعان ما فقدت العديد من الايديولوجيات مبررات وجودها ، ولم تعد صالحة للواقع الفرنسى ، وعلى الرغم من تصريحات ديجول فى العالم كله ، فلم يعد تأثير فرنسا فى السياسة العالمية على نحو ما كان عليه من قبل ، وكان ديجول على ما يبدو أول رئيس فرنسى يتجه ناحية تجميد حركة التاريخ بمقاومته دعوة انجلترا نحو تأسيس قوة اوربية موحدة وبمحاولته بعث الأفكار القديمة للقرن السابع عشر عن كندا الفرنسية والتى بدت مستحيلة فى ضوء التطورات السياسية العالمية ، فكان بذلك أول رئيس فرنسى بنيوى ، وحيث ان التاريخ تبدى للبعض وكأنه لم يعد فى حاجة الى فرنسا ، فقد بدت البنيوية بدورها اكثر النزعات اتفاقا مع الواقع الفرنسى (٦) .

ولا شك أن المنهج البنيوى الذى اتبعه ليفى شتراوس فى دراسة الأساطير إذا كان قد نجح فى تجريدها من أعماقها الشعورية العاطفية وتفريغها من دلالتها السياسية والإجتماعية أو الايديولوجية الا انه من ناحية اخرى كان العامل الأساسى وراء اتخاذ موقف الصمت من العديد من القضايا الانسانية .

واذا كان ليفى شتراوس قد نجح الى حد كبير فى تقديم نقيض مغاير لوضع الانسان الغربى فى المجتمع المعاصر من خلال دارسته لأشكال الثقافة البدائية ، الا انه لم يستطع أن يفطن الى قابلية بعض هذه الأشكال للتطور والتكيف وفقا لمتطلبات الوقاع الراهن ، بمعنى قابليتها لاتخاذ العديد من المظاهر المعاصرة التى قد تحجب عنا طبيعتها الأسطورية ، وعلى سبيل المثال فاننا لا نعدم وجود

العديد من الأساطير السياسية والايديولوجيات فى عالمنا المعاصر ، وهى فى نهاية الأمر ليست الا مجرد صور جديدة منقحة للأساطير البدائية . لكننا فى نظرتنا لها من هذا المنطلق فاننا بطبيعة الحال نتجاوز المنهج البنيوى الذى قدمه ليفى شتراوس ونتجة الى تناولها فى ضوء ما تنطوى عليه من نظرة عاطفية شعورية للوجود ، وما تشير اليه من معتقدات تكاد لا تفرق فى درجة قدسيتها بالنسبة لأصحابها عن قدسية المعتقدات الدينية .

وهكذا فاننا فى ضوء المنهج البنيوى لدراسة الأساطير نكاد نتجاهل او نتغافل عن الأبعاد السياسية أو الايديولوجية المعاصرة لها ، ففى ضوء المنهج البنيوى تبدو الأسطورة كما لو كانت مجرد ظاهرة تشبه غيرها من الظواهر الطبيعية وتقبل بالتالى دراستها دراسة علمية موضوعية بعيدا عن مضمونها او محتواها الاعتقادى .

ومرة اخرى نقول ان المنهج البنيوى الذى اتبعه ليفى شتراوس كان وراء استبعاده العديد من الأساطير السياسية والأيديولوجيات من دائرة اهتمامه .

ولعل من أوضح الدراسات التى قدمت عن تحديد موقع منهج ليف شتراوس فى تفسير الأسطورة من بقية المناهج والاساليب التى تناولتها بالدرا والتحليل ، تلك الدراسة التى قدمها ادموندليتش والتى ذهب بمقتضاها الى تحدي ابرز منطلقات دراسة الأسطورة على النحو التالى :

(أ) الأتجاه الرمزى ونجده عند كل من جيمس فريزر وفرويد وأرنست كاسيرر فى المرحلة الأولى من تطوره ، وفى ضوء هذا الاتجاه تبدو الأسطورة بمثابة مجموعة من العناصر الرمزية تتضمنها قصة لا عقلية اشبه بالحلم او حكاية

من حكايات الجن . وهنا يتحدد معنى أو مغزى الأسطورة فى واحد من أثنين :

١- شرح ما يتعذر تعليله أو إدراكه كأصل العالم وأصل الموت .

٢- احتواء الأسطورة على كلمات سحرية تزعم قدرتها على تغيير الوقائع الصلدة للواقع بواسطة التمثيل الرمزى لهذه الوقائع .

وبذلك تبدو الأسطورة ضوء الاتجاه الرمزى كشىء فى ذاته لا علاقة له بالسياق الاجتماعى الذى تنبثق منه ، حيث أن معناها يتحدد كلية عن طريق ما تتضمنه من كلمات .

(ب) ويقابل هذا الاتجاه ما يمكن تسميته بالاتجاه الوظيفى ، وينتمى اليه كل من دور كايم وجان هاريسون وماليونفسكى وكاسيرر فى المرحلة الأخيرة من مراحل تطوره ، وهنا تبدو الأسطورة كدستور أو كمسوغ لوقائع الموقف الاجتماعى الراهن . وبذلك يتحقق معناها من خلال النسق الاجتماعى ، وخارج هذا النسق ينعدم معناها كلية ، فالأسطورة على هذا النحو لا تمثل شيئا فى ذاته .

ويرى ليفى شتراوس أن الاتجاه الوظيفى على هذا النحو يؤكد التماثل بين الأسطورة والشعيرة الدينية ، فكل منهما يوجد الآخر ويؤدى اليه ، وإن كان يمكن التمييز بينهما على أساس مستويين ، مستوى الفعل من ناحية ومستوى الأفكار من ناحية أخرى .

(جـ) ونأتى الى الاتجاه الثالث والذى يمثله ليفى شتراوس ويمكن تسميته بالاتجاه البنيوى فى دراسة الأسطورة . وهو يمثل صورة معدلة من الاتجاه الرمزى الى حد ما ، وهو يرفض منذ البداية تأكيد كل علاقة بين الأسطورة والشعيرة الدينية ، وهو لا يفسر الأسطورة فى ضوء سياقها الاجتماعى ، لكنه يسلم باشتراك الأساطير والشعائر الدينية المنتمية الى نفس الوسط الثقافى فى بنية واحدة ، وبذلك يمكن تناول الأسطورة أو عناصر الشعيرة الدينية كمجرد عناصر

فى جملة منطقية . فتبدو الأسـطورة والشعـيرة الدينية كما لو كانا يرددان نفس الشىء . ومع ذلك فكل منهما مستقل عن الآخر ، كما ينبغى تناولهما بمعزل عن الآخر(٧) .

وفى رأى ليفى شتراوس أن أفضل طريقة لتحديد معنى الأسطورة انما تتمثل فى جمع كل الصور المتنوعة التى تتخذها بدون النظر الى تاريخها أو مصدرها . فما ينبغى أن نركز عليه انتباهنا هو ما هيتها الأساسية ، وهذه الماهية كما يرى ليفى شتراوس تشكل موضوع البنية المنطقية ، ومن ثم تبدو كل اسطورة باعتبارها تمثل جزءا من كيان مركب ، ويتكرر ظهور أى نمط فى أسطورة معينة سواء بنفس الصورة أو فى صورة تنويعة عليه فى أجزاء أخرى من هذا الكيان المركب . وهكذا تتكشف البنية المشتركة بين جميع التنويعات عند مطابقة عدة روايات مختلفة ببعضها . ومثل هذه البنية المشتركة أو الرابطة البنيوية العامة هى التى تعطى المعنى والأهمية فى رأى رواة الأسطورة .

وهكذا فان ما يهم ليفى شتراوس فى المقام الأول هو الكشف عن بنية الأسطورة ، وهى بالنسبة له تقدم كل ما يمكن تحديده من معنى ، فليس ثمة معنى للأسطورة مستقلا أو منفصلا عن بنيتها . وبالتالى لا مجال لتناول الدلالات الاجتماعية والسياسية أو الايديولوجية للأساطير المعاصرة ، وهو ما يمكن أن نتبينه عند فيلسوف الأشكال الرمزية آرنست كاسيرر الذى أفاض فى تناول العديد من الأساطير السياسية ، وأن اتسم تناوله لها بنظرة متحيزة الى حد كبير تحتاج الى دراسة مستقلة بشأنها .

٢- اذا كنـــا قد لاحظنا تباين موقف ليفى شتراوس من البراكسيس

عن الموقف الماركسى التقليدى ، وبالتالى تجاهله لجدلية المعرفة والتاريخ ، فاننا متى انتقلنا الى تيار آخر ، وهو تيار الوضعية المنطقية ، لتبين لنا انها شاركت بنيوية ليفى شتراوس فى التأكيد على ضرورة النزعة العلمية والالتزام بمنهج البحث العلمى ، كما شاركته فى الاهتمام بمجال البحث فى الرموز ، وشاركته ايضا فى تجاهل الابعاد التاريخية والجدلية للبراكسيس .

ولسنا هنا فى مجال دراسة النزعة العلمية بين ليفى شتراوس وتيار الوضعية المنطقية ، كما اننا لسنا فى مجال دراسة تباين منطلقات دراسة الرموز بينهما ، وكل ما يمكننا قوله فى مثل هذه العجالة السريعة ، أنه اذا كانت الوضعية المنطقية قد اكتفت بالتحليل المنطقى للغة وأستبعدت العديد من قضايا الفلسفة من خلال نظرتها هذه ، فان بنيوية ليفى شتراوس لم تقتصر على تناول الرموز العلمية وحدها ، بل أمتدت إلى تناول الفعالية الرمزية كما تتبدى فى العديد من أشكال الثقافة الإنسانية كالأسطورة والفن ونظم القرابة والعلاقات الاقتصادية ، ومن خلال محاولتها هذه استهدفت ان تضفى على العلوم الانسانية وضعا ثابتا لا يقل من ناحية التفسير والفعالية العملية عن وضع العلوم التى تعالج الظواهر الطبيعية عن طريق تحديد الأنظمة البنيانية التى تخضع لها ، ولعل ذلك يفسر لنا تقارب الأسطورة من العلم عند ليفى شتراوس ، وأين ذلك من موقف الوضعية المنطقية التى ارتبطت بالعلوم الرياضية والطبيعية وحدهما واعتبرت كل ما يغاير هذه العلوم بلا معنى ، ووحدت بذلك بن مجالات الميتافيزيقا والفن والأخلاق والأسطورة . فكل هذه المجالات تخرج من نطاق المعرفة العلمية . وليس ثمة امكانية لتحقيق أى تقارب بينها وبين العلم ،

وبالتالى تبدو محاولة ليفى شتراوس تجاه اكتشاف المنطق العقلانى للاساطير وكافة اشكال الثقافة البدائية محكوما عليها بالفشل منذ البداية .

وبرغم هذا الإختلاف ، بين التيارين ، تيار الوضعية المنطقية من ناحية ، وتيار البنيوية من ناحية اخرى الا اننا يمكننا ان نلاحظ اشتراكهما فى موقف واحد يتمثل فى تجاهلهما حركة التاريخ وجدلية الواقع الاجتماعى ، ولعل النقد الماركسى للوضعية المنطقية يمكن أن يوضح لنا هذه الحقيقة على نحو أعمق ، فما أنتهى اليه من نتائج يكاد يتماثل بل ويتوحد الى حد كبير مع جملة الانتقادات الماركسية التى نظر منها البعض الى بنيوية ليفى شتراوس ، وفى هذا الصدد يمكننا التعرف على موقف المفكر الماركسى نارسكيج من الوضعية المنطقية باعتباره من أوضح الموقف المراكسية التى تناولتها بالنقد والتقييم .

فقد تناول نارسيكج موقفه من الوضعية المنطقية فى عدة دراسات هامة ، منها دراسته عن الوضعية المعاصرة عام ١٩٦١ والتى ابان فيها عن الصور المختلفة لدحض الفلسفة ، كما كتب دراسة فى عام ١٩٥٩ ومقال فى عام ١٩٦٠ تناول فيهما العلاقة بين النزعة الوضعية والفلسفة .

وقد بدأ نارسيكج مناقشته من الفرضية الأساسية التى انطلقت منها الوضعية المنطقية والقائلة بان كل تصورات ونظريات الفلسفة التقليدية لا يمكن التحقق منها ، ونظرا لخلوها من المعنى فهى زائفة . وهى نظرة تتنافى فى رأيه مع حقيقة الفلسفة ذلك أنه أذا كانت بعض تصورات الفلسفة عديمة المعنى ، فان البعد الآخر ليس كذلك ، فهناك من التيارات الفلسفية ما يمكن البرهنة على صحته كتيار النزعة المادية وهناك ما يمكن البرهنة على بطلانه كتيار النزعة المثالية

والبراكسيس وحده يقدم لنا الدليل على ذلك . واذا كان التقدم العلمى قد أثبت بطلان الأسس العامة للنظريات المثالية ، كما أستوعبت العلوم المتقدمة العديد من فروع الفلسفة القديمة ، فان الوضعية المنطقية لم تكتف بذلك ، بل تورطت فى خطأ التعميم عندما أدعت أن كل الموضوعات الفلسفية أصبحت أما تابعة للعلم أو بل اساس علمى . وهى بهذا لم تستطع ادراك الحاجة المتزايدة للفلسفة بتأثير التقدم العلمى . والحق ان الوضعية المنطقية حاولت أن تدرج تحت مصطلح الفلسفة الأسس والمبادىء التى تقوم عليها العلوم بدلا من تناول القضايا المتعلقة بعالم الأشياء والموضوعات ، كما انها احالت الفلسفة الى تحليل منطقى ليس الا (٨) .

وفى ضوء موقف الوضعية المنطقية من الفلسفة ، نجد نارسكيج يوجه نقدين أساسيين لها : الأول : أن الفلسفة لا يمكنها أن تتخلى عن الميتافيزيقا كلية ، فهى دائما أما مادية أو مثالية ، باعتبار أن الحيدة المطلقة فى مثل هذه الأمور مستحيلة ، حقا أن الفلسفة يمكنها أن ترتبط بالعلوم ، لكنها لا يمكنها ان تعتمد عليها اعتمادا تاما ، فاذا كان من أهم واجبات الفلسفة البحث عن الوظيفة المعرفية للعلوم ، الا أن المبادىء الفعلية للوضعية المنطقية لا يمكن اعتبارها لا - ميتافيزيقية على الأطلاق . وعلى سبيل المثال ، يمكن اعتبار مبدأ التحقق نفسه من المبادىء التقليدية التى تنطوى على وجهة نظر محددة ، ويتضمن بالتالى نظرات مثالية ذاتية عن الخبرة والصدق .

أما بالنسبة للنقد الثانى ، فيلاحظ نارسكيج أن المنطق الصورى الذى حاز على استحواذ وتقدير كل الوضعيين المناطقة الى الدرجة التى دفعتهم الى التوحيد بينه وبين الفلسفة ، لا يمكن أن يتقدم بدون اساس جدلى معرفى ، فهو لا يمكنه أن يستقل بذاته ، وكما يرى نارسكيج ، فان

الفلسفة ليست مطابقة للمنطق الصورى ولو بصفـة جزئيـة ، وان لـم تكـن مسـتقلة كلية عنه(٩) .

ومثل هذه الحجج ، كما اعتقد نارسكيج ، تبين لنا عجز الوضعية المنطقيـة عن اكتشاف نوعية جديدة من الفلسفة ، كما تبين لنا عجزها عن حل قدر كبير مـن المشـكلات الفلسـفية ، وعلـى سـبيل المثـال فـان انكـار الفلسـفة ، وتجـاهل مشـكلة المنطق الأساسية من قبل دعاة الوضعية المنطقيـة ، دفـع بهـم الـى تقديـم أفكـارهم بشكل تقليدى باعتبارها مبادىء قطعيـة . لقـد افتقـدوا النظـرة الفلسـفية للحقيقـة ، وأستبدلوا بها تعريفـا سـيمانتيكيا مجـردا كمـا هـو الحـال عنـد تارسـكى وكارنـاب . ونظـروا الـى الخـبرة باعتبارهـا ذريـة كمـا عنـد كارنـاب الـذى اتبـع كـل مـن رسـل وفيتجشتين ، وتبدى الوجود لديهم باعتباره غير قابل للتعبير عنـه كمـا عنـد شـليك وآير . وفـى ضـوء نظرتهـم المحـدودة للمنطـق الصـورى انكـروا مبـدأ التنـاقض والصراع فى تطور الأشياء . هذه هى بعض الأخطاء التى لاحظها نارسكيج نتيجـة لموقف الوضعية المنطقية من الفلسفة ، أما بقية الأخطاء فهى تتعلـق بعجزهـا عن تفسير العلية أو انكارها لها عند فرانك ، والافتقار الى تفسير الوحدة الواقعية للعالم ، وباعتبـاره مفكـرا ماركسـيا متبنيـا للماديـة الجدليـة ، لـم يسـتطع نارسكيج تقبـل النزعة العدمية التاريخية الفلسفية من أمثال ريشنباخ وكارل بوبر ، كما لم يستطع تقبل موقف الوضعية المنطقية من رفض الطابع العلمى للأخلاق النظرية وتفسـيرها الوجدانى العاطفى لها عند ريشنباخ وآير ونويراث [١٠] .

ويمضـى نارسـكيج فـى انتقاداتـه فيشـير الـى مـا تتضمنـه الوضعيـة المنطقيـة من اتجاه ناحيـة تأكيد اللاعقلانيـة وكافة الرؤى والنظرات

اللاعلمية ، ففى ضوء موقفها من الفلسفة تبدو المشكلات الواقعية للفلسفة و
انسحبت من مجال التناول العقلى ، والقى بها الى مجال الشعور والاسطورة والد
، ومن هذا المنطلق كان وصف كارناب للفلسفة التقليدية كنمط من انماط الاساط
، أو كبديل للفن وخاصة الموسيقى . ويتحدث شليك عن الحدس الشعرى . ويلاد
نارسكيج اتجاها الى تقسيم العمل بين الوضعيين المناطقة وبين الفلاسفة اصحا
الاتجاهات اللاعقلانية وهم فى رأيه فلاسفة البرجمانية والوجودية والتوماوية
ففى رأى نارسكيج ان هذه الاتجاهات الفلسفية تمثل ثلاث نوعيات من الفلس
المثالية وهى جميعها تشترك مع الوضعية المنطقية فى اعتبار التساؤلات ع
ماهية الوعى والوجود من التساؤلات التى ينبغى احالتها الى مجال اللاعقل
وتدعيما لرأية هذا نجده يستشهد بتصريح عدد من الوضعيين المناطقة امثال آي
وفيتجنشتين ورسل وفرانك فى قولهم أن مذهبهم لا يتعارض مع الدين . وع
طريق كشف الارتباط بين الوضعية المنطقية وبين النزعة اللاعقلية تمكن نارسكي
من أن يدعم موقفه من مبدأ التحقق . ذلك أن استبعاد القضايا الفلسفية من مجا
المعرفة النظرية اذا كان من الممكن الاعتراف به من قبل النزعة المثالية فان
مرفوض كلية فى ضوء النزعة المادية . والحق أن أهم فرضية تطرحها النزع
المادية هى تأكيدها امكانية معرفة العالم الموضوعى معرفة عقلية علمية ، باعتبا
أن هذه النوعية من المعرفة هى بمثابة الطريق الوحيد لتأكيد موضوعية العا
واستقلاله بعيدا عن أوهام أصحاب المثالية وعجزهم عن تقديم معرفة عقلية علمي
، للعالم الموضوعى الذى ينحل لديهم الى مجرد فكرة ذاتية خالصة كما هو الحا
عند أصحاب المثالية الذاتية أو فكرة مطلقة كما هو الحال عند أنصار المثالي
المطلقة أو الموضوعية (١١) .

وفى ضوء ذلك التعارض الواضح والمباشر بين نظريات الوضعية المنطقية والمادية الجدلية يبرهن نارسكيج على زيف وبطلان وتردى الأسس المثالية المقنعة للوضعية المنطقية . وهو يستشهد بكل من بوبر وفرانك وآير والماركسيين المنشقين ودعاة الاتجاهات الاصلاحية البولندية ممن استغلوا الرفض الوضعى للميتافيزيقا كأيديولوجية لمعارضة الفلسفة الماركسية اللينينية ووجهة نظرها . كما يميز بين ثلاث اتجاهات تمثل فيها تأثر علماء الإجتماع الانجلو ساكسون بموقف الوضعية المنطقية وهى على النحو التالى :

١- إتجاههم الى الفصل القاطع بين علم الإجتماع والفلسفة وهو ما يميز موقف كل علماء الإجتماع فى الولايات المتحدة الامريكية .

٢- إتجاههم الى تأكيد الطابع التجريبى لعلم الاجتماع أو بعبارة اخرى اتجاههم الى علم الإجتماع التجريبى كما يتضح عند كل من لوندبرك Lundberg لازارزفيلد Lazarsfied دود Dodd

٣- إتجاههم الى اعتبار اللغة بمثابة العامل الحاسم فى علم الاجتماع من خلال التحليل اللغوى والنظرية العامة فى الاشارات عند كل من ويزدوم Wisdom وشاس Chase . ومن جهة اخرى ، نرى نارسكيج يضيف نقد لينين لبوجدانوف Bogdanov وموقف اصحاب الاتجاهات الآلية فى عام ١٩٢٠ كأمثلة اخرى لما يمكن أن يؤدى اليه رفض الفلسفة او تحديد نطاقها من نتائج سلبية . ومن هنا فإن كافة محاولات ربط النظريات الوضعية بالنظريات المادية أو تأكيد مادية بعض الأشكال الخاصة من الوضعية كموقف النزعة الفيزيائية هى فى زأى نارسكيج تستهدف بالدرجة الأولى تغطية ذلك التعارض بينهما وحجب الطبيعة المثالية للنظريات الوضعية بقناع زائف .

وباختصار ، يمكن القول ان المفهوم الوضعى عن الفلسفة يتعارض كلية مع الوقائع ، كما انه ليس منطقيا ، وينطوى على نزعة مثالية ذاتية ويتضمن اتجاها لا عقلانيا ، وعلى هذا النحو يتعارض تعارضا مطلقا مع موقف الفلسفة الماركسية اللينينية التى يتبناها نارسكيج(١٢).

ولا شك ان نارسكيج كان صادقا الى حد كبير عندما اشار الى اهمية نظرية المعرفة عند الوضعيين المناطقة الى الدرجة التى دفعت بالبعض الى التوحيد بينها وبين موقفهم ، ويرى نارسكيج أن أهم ما يتميز به أصحاب الاتجاهات الوضعية الجديدة لا يتمثل فى كونهم يميلون الى موقف الشك بقدر ما يتمثل فى نزعتهم التفاؤلية المعرفية التى لا تستهدف تحديد المعرفة بل تستهدف فى الدرجة الأولى تحريرها من كل ما يعوق اندفاعها . لكنهم فى محاولتهم هذه لم يحرزوا نجاحا يذكر ، بل لقد قضوا بنظريتهم فى المعرفة على كل نزعة معرفية أصيلة ، وكان مصيرهم السقوط فى عالم اللاأدرية واللاعقلانية .

والحق أن المعرفة عندهم قد انحلت الى مجرد نسق صورى مجرد للوقائع الذرية التجريبية ، على الرغم من أن المعرفة تتعدى كونها مجرد تسجيل آلى للوقائع التجريبية . أما بالنسبة لهم فان النمط الوحيد من القضايا ذات المعنى هو ما يتمثل فى القضايا الصورية المنطقية وحدها ، وهذا يعنى رد كل المعرفة العقلية والعلمية الى جهاز منطقى Logical Elaboration يقارن وينسق ويبنى . مما يؤدى الى فصل نظرية المعرفة عن المعرفة الحسية الموضوعية والقضاء على استقلال الاشياء الواقعية عن طريق الابنية المنطقية . ومثل هذه المعرفة لا يمكن ان تكون انعكاسا صادقا عن الواقع أو ماهية الأشياء . ويعتقد نارسكيج أن من الخطأ أن نتحدث هنا عن المعرفة ، ومن هنا فهو يرى أن نويراث كان مصيبا بحق عندما صرح بأن احدا لم يعد فى مقدوره أن يمتلك نظرية معرفية تحت

هذه الشروط . وهكذا تنحل المعرفة الى علاقات منطقية تتسم بالمبالغة الى حد كبير ، خصوصا عندما يؤكد أصحاب الوضعية المنطقية على دور اللغة ، ويستشهد نارسكيج هنا بقول فتجنشتين " أن حدود لغتى هى حدود العالم " . كما يستشهد بنظرية كارناب فى النموذج الصورى ، وموقف أصحاب النزعة الفيزيائية ، ومحاولة تقديم اساس صورى للمنطق ، ففى كل هذه المحاولات تتبدى نزعة مثالية ذاتية خالصة تعتنى بالدرجة الأولى بالامكانية المنطقية للتحولات المنطقية على حساب المعرفة المنطقية . وهنا ترد اللغة الى نسق أو نظام من الأشارات والرموز ، ومجموعة من التحولات بينها ، والوضعية المنطقية بموقفها هذا ، اذا كانت قد اعلنت تمردها ورفضها لكل الفلسفات التقليدية ، الا انها من ناحية اخرى عملت على فرض أفكارها ومواقفها ، ونتيجة لذلك فقد تناقضت مع رفضها ابداء أى رأى أو تأكيد أى مبدأ او تقديم فلسفة تنطوى على آراء ونظريات ويتضح ذلك فى رأيها فى قضايا البروتوكول ، وأختيار معيار الصدق . وافتراض مبدأ التحقق ، وتحديد مصادرات وقواعد المنطق ، وموقفها من التصورات النظرية والأبنية المنطقية للعلم والسببية ومبدأ الإشتراك بين الذوات Intersubjectivity ، وليس هذا فحسب ، بل فى اختيار وجهة نظرها الى العالم (١٣) .

وكما لاحظ نارسكيج ، فان فلاسفة الوضعية المنطقية ، ليس لديهم أدنى فكرة صحيحة عن الحقيقة أو الصدق ، بينما أتجهت دائرة فيينا الى تأكيد صدام بين النزعة الحسية والنزعة العقلية ، والفصل الحاد بين الصدق المنطقى والصدق التجريبى ، كما أدت مبالغتهم فى النزعة الصورية الى تعميم متزايد لنظرية الاتساق . وانحل بذلك الصدق الواقعى فى الصدق المنطقى والصدق النسقى . وهكذا أصبح الصدق مجرد صدق صورى للقضايا . ومن ثم بدت الحقيقة عند كارناب مجرد اتفاق اتساق القضايا بعضها مع بعض . والحق ان تطابق

الصدق مع مبدأ التحقق أو امكانية التحقق من صدق القضايا أدى بهم الى وجهة نظر محددة عن الاتساق ، طالما أن مبدأ التحقق ذاته يفهم صوريا فحسب ، باعتباره مجرد مقارنة بين القضايا . والحق ان نظرية المعرفة عند الوضعية المنطقية تعنى ان الارتباط بين الوقائع أو بين قضايا البروتوكول يمكن أن يكون منطقيا فحسب ، وهنا تبرز مشكلات ضخمة مثل افكار السببية والقانون . ويشير نارسكيج الى المحاولات المبكرة لكل من شليك وكارناب وفرانك نحو تفسير قوانين الطبيعة كقوانين فى اللغة او نظرتهم لها باعتبارها أبنية منطقية ومن ثم إقتناعهم بعدم امكانية تقديم اساس موضوعى لها . وهذا يعنى عجزهم عن تفسير القضايا المتعلقة بالأحداث المستقبلية او حتى بالنسبة للتنبؤات العلمية . وعلى هذا النحو فان كافة محاولات تطبيق مبدأ التحقق على المستقبل تصبح عرضية للفشل . واذا كانت الوضعية المنطقية عند كل من كارناب ورنيشباخ ونويرات ترى ان موضوع الأبنية المنطقية للعلم أنما يتمثل فى التنبؤ بالادراكات الحسية المتعلقة بالمستقبل ، فان نارسكيج يرى انهم لم يتمكنوا من تقدير اى مبرر لذلك ، اذ كيف يمكن ان تتوافق التنبؤات المشتقة نظريا من اتساق مع انطباعات الانسان الواقعية عن المستقبل . ومثل هذه الصعوبات توضح الى اى حد تتعارض الوضعية المنطقية مع العلم على الرغم مما تدعيه من ارتباط حيوى به (١٤) .

ويواصل نارسكيج نقدم للوضعية المنطقية فيبين لنا تجاهل أصحابها لعملية المعرفة وطابعها التاريخى فى ضوء أهتمامهم المكثف بالارتباطات الداخلية المجردة للمعرفة المتحققة بالفعل ، وهم بذلك لا يرون الارتباط الجدلى بين النتائج وعملية المعرفة . وهذا يعنى بالنسبة لنارسكيج أن الأرتباط بين الذات والموضوع لا يعتبر من المبادىء المعترف بها لديهم ، ونارسكيج هنا يفترض بوضوح أن مثل هذا الارتباط أنما يتحقق فى عملية المعرفة ذاتها وليس فى نتيجتها . ويخلص نارسكيج

من هذا الى ان محاولة ذاتها وليس فى نتيجتها . ويخلص نارسكيج من هذا الى أن محاولة الوضعية المنطقية رد المعرفة العقلية الى علاقات صورية هى فى اساسها محاولة زائفة لا جدوى منها ، وهى فى نهاية الأمر ليست الا صورة من صور النزعة اللاعقلانية .

ولم يكتف نارسكيج بنقده للوضعية المنطقية بشأن رأيها فى نظرية المعرفة باعتبارها مجرد نسق من الوقائع التجريبية ، بل أنه اتجه الى مناقشة رأيها فى الوقائع التجريبية ذاتها . وهنا أنصب هجومه الأساسى على النزعة الحسية المثالية " Idealist Sensualism " التى أتخذتها الوضعية المنطقية فى مراحلها المبكرة . وكما هو معروف فإن النزعة الحسية تعنى شأنها فى ذلك شأن الماركسية اللينينية ، الاعتقاد بإن الإدراكات الحسية تشكل المصدر الوحيد للمعرفة . وعلى الرغم من أن التساؤل حول وجود عالم موضوعى مستقل عن الذات هو من التساؤلات الزائفة عند أصحاب الوضعية المنطقية ، الا أن نارسكيج يقدم أجابة مفترضة على السنتهم . ففى ضوء تحديدهم للتجربة الحسية للذات والمعطيات الحسية البسيطة باعتبارها الحد النهائى للتحليل ، فانهم بذلك قد اختلفوا أختلافا شكليا فحسب عن اصحاب النزعات الذاتية أمثال باركلى وماخ . ويدعم نارسكيج نظرته هذه ببعض العبارات المشتقة من شليك وآير وكارناب ورسل وفرانك . بل انه يستشهد ايضا برأى ريشنباخ القائل بان وجود العالم المادى هو فى الدرجة الأولى وجود محتمل . وعلى الرغم من أن الوضعية المنطقية لم تصرح بذلك ، وما كان باستطاعتها التصريح ، الا أن أساسهم التجريبى هو أساس ذاتى وظاهراتى . والحق ان ناسكيج لا يرى اى اختلاف بين النزعة الظاهراتية Phenomenistic والنزعة المثالية الذاتية ، فهما معا من الاتجاهات اللاواقعية . فالمعطيات الذاتية تبطل العلاقة المعرفية بين الذات والموضوع ، ويرفض نارسكيج تقسيم

الأساس التجريبى للمعرفة الى عناصر ذرية ، وهو التقسيم الذى يعود الى النزعة الذرية The Logical a tomistic عند رسل وفنجنشتين والذى يرى كل القضايا المركبة باعتبارها دالات صدق Truth Function لعبارات تجريبية مستقلة على التبادل وبسيطة منطقيا . ومثل هذه العناصر الذرية تتبدى فى نظرية المعرفة عند شليك ، والبناء المنطقى للعالم عند كارناب ، وقضايا البروتوكول . وهى جميعا نظريات باطلة كما يزعم نارسكيج . فلا توجد وقائع ذرية أو عمليات ادراكية ذرية او معلومات حسية ذرية ، فليس ثمة ما هو بسيط بساطة مطلقة أو مستقل عن الآخر كل الاستقلال بقدر ما هناك حقيقة واحدة مؤداها أن الواقع والمعرفة يشكلان معا كليات عضوية ذات علاقة جدلية بينهما . ويبين نارسكيج صعوبة التعبير اللغوى عما يسمى بالوقائع الذرية . واذا كان اعضاء دائرة فيينا قد أتفقوا على ضرورة التحقق من أى قضية لا صورية Non-Formal Proposition حتى يصبح لها معنى ، فان الصعوبات تبدأ بمجرد التساؤل عن الاجراءات الخاصة بتحقيق القضايا العلمية . كما ان هناك صعوبات بالفعل فى تكوين عبارات جمل البروتوكول الاساسية عن الملاحظات العلمية المعقدة . ومع ذلك ، فان المشكلة المحيرة حقا هى كيف يمكن لملاحظة شخص أو بضعة أشخاص فى لحظة معينة وفى مكان محدد أن تزعم أنها صادقة صدقا عاما يمكنها من التحقق من قضايا أناس آخرين فى أزمنة مختلفة وفى أمكنة مختلفة ؟ ومثل هذه المشكلة لا تجد أجابة مرضية عند نارسكيج .

ومن ثم يؤدى مبدأ التحقق الى ضياع النظريات العلمية . واذا كانت الوضعية المنطقية حاولت أن تؤسس مبدأ الاشتراك بين الذوات على الادراكات الحسية ، فان هذه المحاولة مصيرها الفشل أيضا حيث انها لا تستطيع أن تتجاوز الطبيعة الذاتية الخالصة للادراكات الحسية . فعندما يتحدث أشخاص مختلفين عن

خبراتهم الحسية فانهم فى واقع الأمر يتحدثون عن أشياء مختلفة . فالوضعية المنطقية لا يمكنها ان تكتشف مبدأ الاشتراك بين الذوات فى مضمون القضايا او مبناها المنطقى او صورتها البيانية . باعتبار انه لا يوجد ما يربط بين الذوات العارفة .

وفى ضوء هذه المشكلات ، كان من الطبيعى عند نارسكيج ان ينتهى كارناب الى تفسيره لمبدأ التحقق باعتباره عملية لغوية تنكر مبدأ التحقق الحسى كلية [١٥] . موقف آخر من مواقف الوضعية المنطقية نجد نارسكيج يوجه نقده له ، وهو يتمثل فى موقفها من المنطق الصورى ، على الرغم من اعترافه بقيمة المنطق الصورى ذاته . فقد اعتقد اصحاب الوضعية المنطقية بامكانية عزل المنطق الصورى عن أية فلسفة أو أية نظرية معرفية . كما اعتقدوا بأنه ليس الا تحليلا منطقيا للعلوم . وعلى الرغم من اهمية التحليل المنطقى عند نارسكيج ودفاعه عن المنطق الرمزى الحديث والمنطق الصورى ضد العديد من الهجمات التى وجهت اليهما ، الا أنه ينتقد التحليل المنطقى فى أغفاله البحث فى نظرية المعرفة والتفكير ، والحق أن الوضعية المنطقية كما لاحظ نارسكيج قد اتجهت بالدرجة الاولى الى فحص نتائج المعرفة الجاهزة بالفعل وليس المعرفة ذاتها ، ولا العملية الجدلية لتطورها . فقد تركت كل ذلك الى مجال علم النفس .

ولأن الوضعية المنطقية لم تتجه الى تناول المنطق الصورى فى ضوء علاقته بنظرية المعرفة ، فقد أضطررت الى وضعه محل نظرية المعرفة ذاتها . ومن ثم انتهت الى تعميم نتائجه القيمة بصورة باطلة . ويبرهن نارسكيج على ذلك بحجتين : نظرية الذرية المنطقية عند رسل وتعريف تارسكى **Tarski** للصدق . كما يشير من ناحية اخرى الى تحليل فكرة الوجود عند الوضعية المنطقية . وبادىء ذى بدء يسلم نارسكيج بأن الوجود بصفة عامة

Existence in General كبنـاء منطقـى لا يشـير الـى صفـة محـددة بـل هـو فـى المقـام الأول وجـود فـارغ أو خـال . وهـذا علـى وجـه التحديـد هـو مـا أنتهـت اليـه الوضعية المنطقية كما انه نتيجة منطقية لنظرية رسل فى الاوصـاف Theory of Descripitions وغيرها من البحـوث المنطقيـة الصوريـة . ومـن ثـم فقـد انتهـت الوضعية المنطقية الى نتائج فلسفية زائفة مؤداها ان الوجود لا يمكن التعبـير عنـه او حتى اعتباره فكرة معرفيـة عـن الواقـع الموضوعـى ، وهـو مـا أدى الـى نزعـة مثالية ذاتية احلت الوجود الى مجرد واقعة من وقائع الشعور . ومن هنا قـال رسـل أن فى استطاعة المرء أن يشير الى وجود أى شىء وهـو الوجـود الـذى يمكنـه ان يفكر فيه ويتحدث عنـه . كمـا يزعـم كارنـاب " أن يكـون الشـىء واقعيـا معنـاه أن يصبح عنصرا فى بناء . وبدلا من النظر الى الوجود الموضوعى ، يؤكـد شـليك أن وحدة العالم تكمن فى قابليته للمعرفة كما يؤكد كارناب أنها تكمن فى اللغة(١٦) .

ويخلص نارسكيج من تحليلاته هذه الى القول بـان محاولـة طـرح الفلسـفة جانبا من منطلق عدم امكانية التحقق من قضاياها وبالتالى خلوها من المعنى ، مثل هذه المحاولة تتجاهل التساؤل الأساسى للفلسفة عن الواقـع باعتبـاره مسـتقلا عـن الـذات ، كمـا أنـا تتجـاهل كليـة نظريـة المعرفـة . ومثـل هـذا الموقــف اللافلسـفى واللامعرفـى يكتفـى بعمليـة الـرد الزائفـة والباطلـة للمعرفـة الـى نسـق منطقـى مـن الانطباعـات الحسـية . وهكـذا تتجـه نظريـة المعرفـة الزائفـة التـى تبناهـا أصحــاب الوضعية المنطقية الى القضاء على الفلسفة كلية . فبـدلا مـن نقـد النزعـة المثاليـة نجدها تعمل على القضاء على أسس النزعة الواقعية والمعرفـة العقليـة ، وبطريقـة مماثلة تستبدل التحليل المنطقى بالفلسفة التقليدية . وبذلك تثبـت عجزهـا عـن حـل المشكلات الفلسفية الأصلية ، أو تعمل على حلها بصورة مثالية ذاتية .

والحق أن موقف نارسكيج من الوضعية المنطقية يمكن أن يتحدد بصورة أوضح متى أتجهنا الى التعرف على وجهة النظر الفلسفية التى انطلق منها ، فهو على العكس من المذاهب الوضعية يرى الفلسفة باعتبارها من المجالات المعرفية التى تتميز عن بقية العلوم وان شاركتها فى طابعها العقلى والعلمى ، وهو هنا يتبنى التعريف الماركسى اللينينى الشائع للفلسفة والذى مؤداه أنها تمثل العلم باعم قوانين تطور الطبيعة والمجتمع والمعرفة ، وعلاوة على ذلك ، نجده يستنبط التساؤل الأساسى للفلسفة من هذا التعريف ، فيقول أن تناول اشكالية العلاقة بين الوجود والوعى يوضح لنا الماهية الحقة للفلسفة ، كما يوضح اختلافها النوعى عن العلوم الاخرى . وبالاضافة الى ذلك ، فالفلسفة اذا كانت تعد أعم العلوم فان هذا لا ينفى كونها تمثل علما خاصا . وكما يرى نارسكيج ، لا يمكن القول بوجود موضوعات خاصة او نماذج معرفية خاصة يمكن أعتبارها من أختصاص الفلسفة وحدها ، أو بعبارة أخرى ، ليس فى استطاعة العلوم المتخصصة ان تتناولها كما هو الحال بالنسبة للنزعة المثالية ، بل أن الفلسفة والعلوم تتعاملان مع نفس الاشياء والموضوعات الواقعية المادية ، وان كانت الفلسفة تتناول اكثر مظاهرها عمومية . وليس هذا فحسب ، بل أن تكوين الفرضيات الفلسفية والتحقق منها يتم على نحو مماثل لما هو شائع فى اى علم . والحق أن الفلسفة ، كما يذهب نارسكيج تعمل على اساس من تعميمات العلوم كما انها تتعاون معها كل التعاون . وان كان هذا لا يعنى موافقته على موقف النزعة الوضعية فى النظر الى الفلسفة باعتبارها مجرد تعميم وتنسيق بين العلوم ، أو النظر اليها باعتبارها نظرية عن العلوم لا عن العالم . واذا كان نارسكيج قد حدد الفلسفة باعتبارها دراسة العلاقة بين الوعى والوجود ، فانه لم يكن واضحا فى تفسيره كيفية تناول الفلسفة لموضوعات متفرقة كالجدل والمادية

التاريخية وعلم الاخلاق وفلسفة الجمال ، واذا كانت نظرية المعرفة تمثل عنده مركز الاهتمام الفلسفى ، فإنه لم يوضح كيف يمكن للفلسفة ان تتميز عن بقية العلوم فى اهتمامها بالعلاقة بين الوعى والوجود على الرغم من ان ثمة مجالات علمية اخرى تهتم بنفس هذه العلاقة كعلم النفس على سبيل المثال ، وعلى اى حال ، فمن الواضح ان الفلسفة على الرغم من ارتباطها بالعلوم الا انها تختلف عنها الى حد كبير . ولعل هذا ما يفسر لنا شيوع الفلسفة بالمقارنة بالعلوم بما تتضمنه من المنطق الصورى .

وفى نقده لموقف الوضعية المنطقية من المنطق الصورى والفلسفة ، نجده يتجه الى تحديد أوجه الاختلاف ونوعية العلاقة القائمة بينهما على النحو التالى :

أولا : ان المنطق الصورى والفلسفة لا يمتزجان ببعضهما البعض ولو بصورة جزئية .

ثانيا : على الرغم من ذلك فامنطق الصورى والفلسفة ليسا مستقلين بعضهما عن بعض ، فالاول يقدم الأساس للثانى .

ثالثا : أن الأساس الفلسفى للمنطق الصورى يكمن فى بحث مبادئه وشرعيته وأسس نظريته المعرفية . وحيث أن المنطق الجدلى عند نارسكيج مماثل لنظرية المعرفة ، فان المنطق الصورى يعتمد فى الدرجة الأولى على المنط الجدلى . وليس هذا فحسب ، بل أن قوانين المنطق الصورى ، كما يرى نارسكيج ، هى بمثابة نوع من الاستدلال على قوانين الجدل .

ولما كان دعاة الوضعية المنطقية قد ذهبوا الى القول باستحالة التحقق من القضايا الفلسفية التقليدية ، فان نارسكيج على العكس من

ذلك يرى امكانية التحقق منهـا ، وذلـك عـن طريـق البراكسـيس أو النشـاط العملـى وحده (١٧) .

والحق أن آراء نارسكيج عن نظريـة المعرفـة تبـدو بمثابـة الأسـاس الـذى اعتمد عليه فى نقده لموقف الوضعية المنطقية ونظريتها المعرفية ، وهـو مـا دفعه الى طرح مجموعة من التساؤلات النقدية المعرفية ناقش من خلالها الأسس العامـة للوضعية المنطقية ، وحتى يمكن التعرف على اهمية نظرية المعرفة عنـد نارسـكيج ، يمكن تحديد موقفها من سياق الفكر الماركسى بصفة عامة . فعند ماركس لا نجـد اهتمامات معرفية واضحة وان كان من الممكن التعرف علـى نظريتـه المعرفيـة مـن خلال سياق فلسفته ككل . واذا كان انجلز قد مال الى الموقف التجريبى تجاه نظرية المعرفة الا انه من ناحية اخرى رفض جملة نتائجه .

أما بالنسبة لموقف لينيـن ، فقـد اتخـذ نزعـة واقعيـة فلسـفية تجـاه نظريـة المعرفة بمعاونة بعـض التصـورات الهجيليـة ، واذا اتجهنـا الـى نارسـكيج لوجدنـاه يزعـم ان المعرفـة العقلية لا يمكـن ردهـا الـى الإدراكـات الحسـية ، كمـا لا يمكـن اعتبارها صورية مجردة ، وعلى هـذا النحـو فهـى تتجـاوز مـا هـو حسـى ومـا هـو صورى فى آن واحـد . وهـى تتمثـل فـى معرفـة العلاقـات والقوانيـن الكليـة للعـالم الموضوعى . واذا كان نارسكيج قد تبنى نظرة حسية مادية تختلف عن المثالية فى تأكيدها وجود عالم موضوعى ، الا أنه رفض الأحكام التأليفيـة التـى لا يمكـن ردهـا الى اساس تجريبـى ، حيث يعنـى مـا هـو تجريبـى عنـده جملـة الادراكـات الحسية المرتبطـة بعضهـا ببعـض فـى كيـان موضوعـى موحـد ، وليـس الادراكـات الحسـية المنفصلـة بعضهـا عـن بعـض ، فليـس ثمـة نزعـة ذريـة حسـية أو نزعـة ذريـة منطقيـة تنطـوى عليهـا نظريـة المعرفـة عنـد نارسـكيج . وعلى هذا النحو كان رفضه لكافة النتائج المثالية والشكية والذاتيـة والتقليديـة

التـى تنطـوى عليهـا النزعـة التجريبيـة التقليديـة باعتبارهـا تتجـاهل الأسـاس الموضوعى للمعرفة ، وتستبعد معرفـة الماهيـة وتعوق الأسـاس الواقعى للمنطـق ونظريـة الصـدق كمـا تتجـاهل التصـورات الهامـة كالعلية والقـانون وتجعـل التنبـؤ العلمى غير قابل للتفسير . ومن ثـم ، فـان النزعـة الحسية التجريبيـة ، كمـا يـرى نارسكيج ، تقضى على كل نظرة واقعية موضوعية الى العالم . ومـن ناحيـة اخـرى نـراه يؤكد تتضمـن ادراك الموضـوع لعنصـر عقلـى ، وهـو مـا يعنـى تـأكيده لـدور النشاط العقلى فى المعرفة ، كما أنه يمـيز بيـن الخصـائص المدركـة للأشـياء وبيـن خصائصها المدركة عقليا . واذا كانت هذه التحليلات يمكـن أن تفضـى الـى العقـول بملكة معرفية تشـبه الحـدس أو البصيـرة Insight ، فـان نارسـكيج لا يمضـى فـى تضويح نزعته واستخلاص النتائج التى يمكن تترتب على مواقفه التى افتقـدت الـى الوضوح فى بعض الأحيان ، بل سرعان ما يقفز الى تناول موضوع آخر يجعل منه بمثابة اساس وهدف ومعيار المعرفة وهو يتمثل فى ابراكسيس ، وهنا نجده ينطلـق من أساس ماركسى اصيـل يـرد بـه علـى دعـاوى الوضعيـة المنطقيـة فـى استحالة التحقق من القضايا الفلسفية . فالبراكسيس عند نارسكيج يبرهن على عـدم كفايـة تأمل الواقع عن طريق الوعى ، كمـا يـبرهن أيضـا علـى وجـود العـالم الموضوعـى كموضوع سابق على التأمل .

وفـى تحديـد نارسـكيج للبراكسـيس نجـده يتفـق الـى حـد كبـير مـع المفهـوم الماركسـى الـذى ينظـر اليـه باعتبـاره نشـاطا انسـانيا واعيـا يعمـل علـى تغيـير العـالم المـادى . وفـى ضـوء هـذا التحديـد يسـتخلص سـتة خصـائص اساسـية لـه علـى النحـو التـالى : الطـابع المـادى ، الفعاليـة ، الوعـى ، الطبيعة الاجتماعيـة ، الوحدة الكاملة ، الشمـول .

١ – فالبراكسيس مادى ، بمعنى أنه ليس روحيا فحسب ، بل هو قبل كل ذلك يتسم بالطابع الواقعى ، فالموضوعات المباشرة للبراكسيس بمقارنتها بموضوعات الوعى هى موضوعات واقعية مادية فى المحل الأول . ومن ثم يمكن التمييز بين البراكسيس وأنشطة الوعى ، فالبراكسيس ليس معرفة ذاتية ، والمعرفة ليست الا جانبا من جوانب البراكسيس فهو يتعدى المعرفة بمعناها الشائع المحدود . كما أنه واقعى ، يتجاوز ما هو نظرى ، وهو موضوعى ، ومن هنا فهو مادى ، ولأنه كذلك أمكن اتخاذه برهانا مطلقا على الحقيقة ، ومتى اعتبرناه معيارا للحقيقة كان علينا ان نخرجه من نطاق نظرية المعرفة ، على الرغم من نظرة لينين له باعتباره مرحلة ثالثة فى المعرفة تأتى بعد المعرفة الحسية والعقلية .

٢ – وتتمثل الخاصية الثانية فى فعاليته ، فالبراكسيس باعتباره نشاطا أو عملا ينصب على الموضوع بهدف تغييره ، الا ان هذا النشاط يتسم بتفاعله مع الموضوع ، طالما أنه يتحدد به ، وهنا يمكن التمييز بينه وبين النزعتين المثالية والوضعية فى نظرتهما الى الذات العارفة باعتبارها منفصلة ومعزولة عن العالم الموضوعى ، اى باعتبارها سلبية بعيدة عن التفاعل مع الموضوع .

٣ – ونأتى الى الخاصية الثالثة ، وهنا نلاحظ اننا طالما اعتبرنا البراكسيس معيارا للحقيقة كنا بذلك قد أفترضناه باعتباره نشاطا واعيا يرتبط بالمعرفة . فالنشاط الذى يتم عن هدف وقصد يتضمن وعى فى صورة معرفة بالنتيجة وتصميم على تحقيقها .

٤ – أما السمة الرابعة فتتمثل فى الطابع الاجتماعى للبراكسيس ، وهنا علينا أن نتبين أن البراكسيس بمعناه الاجتماعى لا يعنى افتراض وجود روح موضوعية هيجلية ، بل انه يعنى تحققه من خلال علاقات وطيدة بين الذوات الفاعلة .

٥- وعندما نتكلم عن البراكسيس باعتباره وحدة متكاملة ، فهذا يعنى عدم قابليته للفصل بين محتوياته ، فهو يتضمن انشطة متعددة فى وحدة عضوية واحدة ، كما أنه يربط بين الذات والموضوع ، كما يربط بين البشر بعضهم الى بعض . وبالاضافة الى ذلك ، فهو يوحد بين الانطباعات الحسية المنفصلة فى خبرة شمولية واحدة . وهكذا يدمج عناصر المعرفة المتفرقة على هيئة قضايا ، فى منظومة واحدة فى شكل نظريات . كما يربط الماضى بالحاضر بالمستقبل .

٦- ونأتى الى الخاصية الأخيرة ، وهى الطابع الشمولى للبراكسيس ، وهنا لا نتجه الى الوحدة الاجتماعية والتاريخية التى ينطوى عليها كل تنوع واختلاف ، بل نتجه أيضا الى البراكسيس باعتباره يضمن لنا معرفة القوانين العامة وعمومية الاجراءات الموضوعية ، وهكذا يمكن اعتباره اساس ومبدأ التحقق بالنسبة لكل التعميمات العلمية بل والقضايا الفلسفية ايضا . ومن هذا المنطلق يمكن لنا ان نحكم ببطلان نظريات فلسفية معينة كالنظريات المثالية وصحة نظريات اخرى كالنظريات المادية (١٨) .

وهكذا يمكن ان نخلص من عرضنا لبعض اوجه النقد الماركسى للوضعية المنطقية الى تماثل هذه الأوجه مع أوجه النقد التى يمكن ان توجه الى ليفى شتراوس من منظور ايديولوجى ، واذا كانت الوضعية المنطقية قد بدت عند الكثيرين ومنهم هربرت ماركيوز تعبيرا عن ايديولوجية محافظة تتقبل الواقع على ما هو عليه ولا تتخذ منه موقفا ثوريا نقديا رافضا ، وبذلك تبدو فى موقف المدافع الأول عن مصالحه وقيمه (١٩) ، فان ايديولوجية ليفى شتراوس التى انبثقت من نظريته البنيوية بما انتهت اليه من رفض وانكار لقيمة العامل التاريخى فى التطور

بدت بالمثل سلاحا محافظا على بقاء الأوضاع الفعلية على ماهى عليـه ، فـالمواقف الايديولوجية بينهما تبدو واحدة .

. ومن هنا يبدو ليفى شتراوس اذا كان قد تناول عن طريق منهجـه البنيوى العديد من الأساطير ، فكشف عن بنيتها ، فانه عن طريق دراسـاته هـذه تمكـن مـن خلق وايجاد اسطورة جديدة جديرة بالدراسة والتناول ، ونعنى بهـا ايديولوجيتـه - متـى نظرنـا الـى الايديولوجيا بوصفهـا اسـطورة ، تملـك كـل مقومـات وخصـائص الأسطورة .



الفصل السادس

البنيوية والعولمة

فى فكر ليفى شتراوس

فى الأسبوع الممتد بين الثامن والعشرين من مارس ١٩٩٨ وحتى الثالث من أبريل من نفس العام انعقد مؤتمر اليونسكو للسياسات الثقافية من أجل التنمية فى العاصمة السويدية استوكهولم لبحث تأثير التشابك المتزايد على مستوى العالم بين منظومتى الإقتصاد والاعلام على ظاهرة التنميط أو التوحيد الثقافى ، أو بعبارة أخرى بحث اشكالية البعد الثقافى لقضية العولمة . ولا شك فى أن مشاركة كلود ليفى شتراوس الفعالة فى هذا المؤتمر من خلال اختياره ضمن اللجنة التى شكلها اليونسكو للإعداد للمؤتمر ، وهى اللجنة التى رأسها خافيير دى كويار الأمين العام السابق للأمم المتحدة ليعكس لنا - على نحو ما - التقدير العالمى لكلود ليفى شتراوس ، خصوصا إذا وضعنا فى اعتبارنا أن عنوان التقرير الذى أعدته اللجنة هو (تنوعنا الخلاق والحق أنه كان هناك ما يشبه الإجماع العام بين أعضاء اللجنة على أن التنميط الثقافى للعالم يتم باستغلال ثورة الإتصالات العالمية الجبارة وهيكلها الاقتصادى الانتاجى ، كما أتفقوا على أن ذلك التنميط الثقافى ، رغم أنه يعكس تصور صناع العولمة الإقتصادية . والمستفيدين الأكبر منها عن ضرورة وبديهية أن يتماثل البناء الثقافى للإنسانية مع البناء الإقتصادى / المعلوماتى للعالم ، فإنه يجب التنبه الى أن العولمة الإقتصادية ، شأنها شأن النظام العالمى / السياسى / الاستراتيجى ، لم تكتمل بعدل ولم تستقر على شكل نهائى ، هذا بالأضافة الى انه كما تتفاعل الثقافات الراسخة لحضارات العالم الكبرى وللأمم أو الثقافات القومية فى أطار كل من حضاراتها المتمايزة والحضارة التكنولوجية العالمية فى آن واحد فإن تلك الثقافات تتمايز أيضا وهى تتفاعل وتواصل تمايزها ، واحتفاظ كل منها بخصائصها الجوهرية ، وإن عملية العولمة التى لم تكتمل ولم تستقر تؤدى إمكانياتها ، فى الإتصال وتوسيع تفاعل الثقافات ، الى ترسيخ ونشر مجموعة من القيم الرئيسية الكبرى المشتركة بين كل الثقافات دون استثناء (قيم

خلقية وسلوكية وجمالية وعقلية أو ذهنية منهجية ومعرفية) الأمر الذى يدفع التطور التلقائى التاريخى نحو توحيد ثقافى ايجابى للبشرية كلها ، وذلك فى أطارمن المحافظة على ' التمايز ' بين الثقافات ، وابقاء ' خصوصية ' ، كل ثقافة من التفاعل الايجابى يتخلص تدريجيا من آثار التاريخ " السيئة المتمثلة فى التعصب والاستعلاء وازدراء الثقافات الاخرى وأصحابها والعداء لكل ما هو ' آخر ' أو ' مختلف (١)

ولا شك أن مؤتمراليونسكو على هذا النحو يبدو وكأنه ترجمة صادقة لفكر كلود ليفى شتراوس من ناحية احترامه لمبدأ التعددية والنسبية الثقافية ، ورفضه القاطع لمقولة الحضارة العالمية ، ودعوته الى أهمية قيام الحوار بين الحضارات ومع تقديرنا العميق للنوايا المخلصة النبيلة التى تبلورت فى عقد مؤتمر استوكهولم ، ولكننا من ناحية أخرى نعتقد أن مشكلة التنميط أو التوحيد الثقافى ليست المشكلة التى نكتفى فى حلها بمؤتمر أو عدة مؤتمرات ومنتديات ثقافية . وبادىء ذى بدء من حقنا ان نتساءل هل يمكن قيام حوار حقيقى بين الثقافات والحضارات ، ليس على مستوى الفكر والنظر والشعارات فحسب ، بل على مستوى الواقع والتطبيق والممارسة أيضا ، لا شك أن الواقع الفعلى لا يتطابق دائما مع الواقع النظرى المجرد ، واقع الفلاسفة والتأملات العقلية ، اللهم إلا إذا اعتبرنا أنفسنا من دعاة النظرة الهيجلية القائلة بوحدة العقل والواقع معا ، فإذا كان الواقع يتأثر بالعقل وحركة العقل ، لكنه ليس من الضرورى أن يتطابق مع العقل ، ومن ثم فالقطيعة والشقاق بيهما من أكثر الامور التى تتحدانا وتواجهنا ، ومتى تمنينا أن يتغير الواقع فى اتجا العقل والمنطق كنا بذلك أقرب الى الايديولوجيين فى تبريرهم وتدعيهم وتكريسهم للواقع الفعلى : ومن ثم فإن الحلم الأفلاطونى القديم بتولى الفلاسفة حكم الواقع كان ولا يزال حلما بعيد المنال ، لم

تحققه الإنسانية على مر تاريخها الطويل ، حقا أن الفلاسفة والحكماء كانو ومازالوا الضمائر الحية لواقعهم ، لكنهم فى نهاية الطاف مجرد ضمائر ، تعبر عن الواقع وتنقده وتواجه تناقضاته وتتمنى تغييره ، لكنها فى نهاية المطاف ، قد تقف عند حدود التمنى ، وقد تخون وتهادن وتتنازل وتستسلم ، أو على أسوأ نقدي ، تتخذ موقف المتفرج السلبى والأعتراف الضمنى بمنطق الواقع ، منطق الساسة وأصحاب السلطة والنفوذ . الواقع الفعلى فى مجال الحوار بين الحضارات والثقافات ليس واقع المحاضرات والدراسات الاكاديمية والمؤتمرات والندوات والهموم والمساجلات الفكرية بين المثقفين والفلاسفة فحسب ، بل هو أيضا واقع الصراعات والمؤامرات والمصالح والخطط والسلطة والنفوذ وكل المحاولات الرامية الى كسب أرض جديدة أو استمرار أوضاع العالم على ما هى عليه ، وهو بالأضافة الى ذلك واقع ثورة المعلومات والاتصالات وكل الإشكالات والتناقضات المترتبة على الثورتين فى مجال الحوار بين الحضارات ، ومنها ما يتصل بالكوكبة أو العولمة .

والواقع الفعلى قبل كل هذا متخم برواسب وتعقيدات ، ليست سياسية فقط لكنها أيضا إقتصادية وإجتماعية وثقافية ودينية وهكذا تبدو صعوبة دراسة إمكانية وجود حوار حقيقى بين الحضارات فى مثل هذا الواقع المعقد والمتشابك ، خصوصا وأن مثل هذه التعقيدات التى تواجهنا يصعب الفصل فيها ، أو دراستها بمعزل عن الارتباطات القائمة فيها . فنحن هنا أمام مجموعة من الظواهر على درجة من التشابك والتداخل والتفاعل والتركيب قد تفوق درجة ما نصادفه فى دراستنا لبقية الظواهر الإنسانية الأخرى . وتوضيحاً لذلك يمكننا أن نأخذ نموذجا للحوار الحضارى لنلمس طبيعة الإشكالات التى تواجهنا متى اقدمنا على دراسته ، فما يسمى اليوم بالحوار الإسلامى المسيحى يبدو للبعض باعتباره مجرد انعكاس عميق

للتفاعل والتداخل الحضارى والتاريخى بين الشرق والغرب ، وهو تفاعل معقـد ، لا يقتصر على بعده الدينى وحده بل يمتد الى ابعاد أخرى تتداخل معه ، ابعاد سياسية واجتماعية واقتصادية وثقافية وحضاريـة . فالمسـيحية فـى بداياتهـا الأولـى قدمت نفسها كديانة كونية عالمية شاملة عندما وعت الجماعات المسيحية الأولـى ، التـى كانت موزعة فى شتى اصقـاع الامبراطوريـة الرومانيـة وخـارج حدودهـا ضـرورة ترابطها وتوحدها الروحى ضمن الكنيسة العالمية . لكن المسيحية من ناحية أخـرى كان عليها أن تتواءم فى مسيرتها التاريخية مع شعوب كثيرة ، بحيث لا تتنـافر ولا تتعارض مع ثقافات وحضـارات وتقـاليد إجتماعيـة إنسـانية مختلفـة(٢) ، فـالتراجع عن مبـدأ الكنيسـة العالميـة غير الخلقيدونيـة (التـى لـم تكـن ضمـن خـط المجـامع الكنسية المنعقدة فى خلقيدونيا) وظهور اتجاهين فى اطار المسـيحية الارثوذكسية - الشرقى والغربى - كانت مرهونـة فى معظمهـا بتنصير ثلاثـة مجـالات ثقافيـة - تاريخيـة ضخمـة ، هـى : الشـرق الادنـى ، الامبراطوريـة الرومانيـة الشـرقية والامبراطورية الرومانية الغربية . والمسـيحية بتصادمهـا مـع العـالم الثقـافى لهـذه الشعوب أو تلك ، لم تستطع أن تحل نفسها ببساطة ويسر محل ذلك العالم . بل لقـد كان عليها أن تمتلك العـالم الثقـافى للشـعوب الأخـرى ، أن تتبنـى ملامحـه وسماته الاساسية ، بما فى ذلك أهم صفاته الاثنوغرافية التى ينظمها خيط واحد ، يتمثل فى الملاحـم الشـعبية ، والحكايـات والاسـاطير التـى تؤكـد عمومـا الشـعور بـالتفوق والبطولة والتمايز عن الغير فى العادات والقيم والتقاليد ، ففى نهاية العصر القديـ ، وفى القرون الوسطى يمكن أن نتتبع فى المسيحية التأثيرا المتبادلة بين النزعـات الداعية الى التنسيق مع الاديـان الاخـرى مـن ناحيـة ، والنزعـات الشـمولية الكليـة التـى ترى أنـه يتوجب على المسيحية أن تستوعب الثقافات وحتى الديانـات الاخـرى وتضمها تحت جناحها وأطرها العقائدية من ناحية أخرى . ومن ثم ظهرت عند كبار

المسيحين بدءا من أوغسطين وانتهاء بتوما الاكووينى فكرة عامة ترى أن تطور الانسانية يجب أن يفضى حتما الى ملكوت المسيح وهو تطور يجب أن يستوعب فى داخله العالم كله ، وفى الوقت ذاته فان ملكنا على حق أما غير المسيحيين فهم ليسوا على حق (اغنية رولان) . وفى القرون الوسطى طرحت فى أوربا على أرضية مسيحية – الوحدة الثقافية للشعوب الرومانية – الجرمانية ، وفى الوقت نفسه صارت المسيحية ذاتها اساسا ايديولوجيا للمركزية الغربية التى ظهرت فى القرون الوسطى فى هيئة مركزية مسيحية أما فى العصر الحديث ، فان الفكر الفلسفى الأوربى ، الذى تطور فى اغلبيته كنقيض للمسيحية لم يستطع بدوره أن يتحرر من ازدواجية النظرة ، فإذا كا دعاة التنوير قد طرحوا نظرية التقدم (كوندرسية) وفكرة وحدة العملية التاريخية فى العالم (هيردر) والدراسات التاريخية الرومانسية قد ركزت اهتمامها على توارث العصور التاريخية وتعددية اشكال التطور التاريخى ، تنامت النزعات والتيارات المركزية الأوربية ، التى تجسدت من جهة ، فى نظريات مختلفة حول التفوق الثقافى والعرقى للأوربيين على غيرهم من الشعوب (أرنست رنيان ، جوزيف جوبينو) ومن جهة أخرى فى نظريات دورة التاريخ وانعزال الحضارات وخضوع كل منها الى مصير مستقل ومرورها الحتمى بفترات النشوء والازدهار والارتقاء (دانيلفسكى شبنجلر)(٤).

ومن ثم يمكن القول بأنه اذا كانت المسيحية عبر مسارها التاريخى قد تأثرت بنزعتين : أحداهما تؤكد ضرورة التوحد والتمركز تحت لواء المسيحية ، والأخرى تؤكد حق الإختلاف والتباين والمغيرة والاعتراف بالآخر ، فإن مثل هذا التقابل بين النزعتين قد أنعكس بدوره على مسيرة الفكر الفلسفى الغربى . وإن تحرر على نحو ما من اساره الدينى للمسيحية . فإذا ما طرحت إشكالية الحوار

الاسلامى _ المسيحى ، فهل المقصود بها حوار الشرق والغرب ، حوار الحضارة العربية والإسلامية والحضارة الغربية المسيحية ، اذا كان ذلك هو المقصود فيمكن الرد عليه بأن الحضارة الغربية وإن أرتبطت بالمسيحية عقيدة ودينا ، فإن مثل هذا الارتباط يخص مرحلة تاريخية محددة فى مسيرة الوعى الغربى ، وهى تحديدا مرحلة العصور الوسطى وفيها بدت المسيحية ليست فحسب عقيدة دينية ، وانما ايضا فلسفة ونمطاً وأسلوباً للحياة وللحضارة ككل ، لكن لما كانت حضارة الغرب مع مطلع عصر النهضة الأوربية قد مرت بتحولات ضخمة أبعدتها عن مصدرها الدينى المسيحى واحالتها تدريجيا الى حضارة علمانية تؤكد استقلالية الوعى الانسانى فى مواجهة التقاليد والقيود الدينية ، فإن الحوار المفترض بين الشرق والغرب ، بين حضارة الغرب المسيحية والحضارة العربية الإسلامية ، متى أدركناه على أنه حوار بين المسيحية والإسلام ، كنا بذلك قد جمدناه فى مرحلة تاريخية معينة لم يعد لها وجود فى عالمنا ، وبالتالى فإن الحوار المقترح هو فى حقيقته حوار بين الحضارة الغربية العلمانية ، والحضارة الإسلامية فإذا ما تحقق مثل هذا الحوار ، فما القصد منه ؟ هل المقصود تنوير وتثوير الحضارة الاسلامية فى أتجاه الحضارة الغربية العلمانية أو تطوير وتلقيح القيم الغربية العلمانية بقيم إسلامية ، أو تحقيق التفاهم والتقارب بين الحضارتين ، وإذا قيل بأن الحضارة الإسلامية قد امتزجت عبر تاريخها بحضارات وثقافات متباينة أثمرت من بين ما أثمرت عن ثقافات علمانية قريبة الصلة بثقافات الغرب ، وهنا يحق لنا ان نتساءل هل يقصد من الحوار فى مثل هذه الحالة حوار الحضارة الغربية العلمانية مع الجناح العلمانى التنويرى فى الحضارة الإسلامية وإذا رأى البعض إمكانية تحقيق الحوار بين علماء الدين المسيحى فى الحضارة الغربية وعلماء الدين الإسلامى فى الحضارة الإسلامية . فهل يمكن أن نعد هذا الحوار - فى ضوء واقع الحضارة

الغربية الراهن - ممثلا للحوار بين الشرق والغرب ؟ ما هو تأثير هذا الحوار على صناع القرار السياسى ؟ هل يمكن الإدعاء بأن السياسة محكومة منذ البداية بقيم دينية وأخلاقية ، ومن ثم فلابد من أن نضع فى اعتبارنا منذ البداية توضيح القيم الجوهرية الإسلامية لصناع القرار السياسى ؟ لو أفترضنا هذه المقولة ، واعتبرناها مسلمة من مسلمات الفكر السياسى ، لجاز لنا أن نقتنع بقيمة الحوار وفاعليته . لكن .. هل نحن بصدد مسلمة من المسلمات المتفق عليها فى الواقع السياسى المعاصر ؟ واذا كان الغرب يتخوف الى حد ما من كل ما هو إسلامى على المستوى السياسى وينظر بعين الريبة والشك الى ما يسمى بالصحوة الاسلامية باعتبارها النقيض المباشر للعقلانية والتطور والتقدم والديمقراطية والحرية والتسامح وحقوق الانسان ، وكل المكتسبات التى يدعى الغرب أنه صاحبها ومشرعها ومؤسسها ، بل ينظر الى ما يسمى بالصحوة الاسلامية باعتبارها مصر التهديد المباشر لما يسمى بالنظام العالمى الجديد - اذا كان الوضع على مثل هذه الصورة ، فقد يتساءل البعض عن جدوى الحوار على هذا النحو - وعلى ذلك يصعب القول بامكانية النظر الى الحوار الاسلامى - المسيحى من منطلق كونه تمثيلا صادقا للحوار بين الشرق والغرب . وإذا كان الغرب المسيحى تاريخيا ، يتبدى اليوم لا كشريك ، وانما كنقيض مغاير للعالم الاسلامى والعربى ، فى مركز القوة والهيمنة والتفوق والنفوذ والسلطى ، فما صورة الحوار الذى يمكن أن نتوقعه ؟ فى البداية لا توجد مساواة بين الرفين تتيح لنا التفاؤل بجدوى الحوار ، فإذا ما تحقق ، فإن الشكل المحتمل - فى ضوء الظروف الراهنة - هو شكل الوصاية والتبعية والتوجه والقيادة طالما انعدمت الندية والمساواة والتكافؤ وروح الاحترام المتبادل بين الطرفين .

وهكذا نلاحظ اننا إذا كنا قد بدأنا بالحوار الاسلامى - المسيحى كنموذج للحوار بين الشرق والغرب ، وهو حوار يفترض أن يكون دينيا بالدرجة الأولى ،

فاننا لم نستطع أن نتوقف عند بعده الدينى وحده ، بل وجدنا انعكاساته تدفعنا الى مستويات اخرى من الحوار ، يصعب الفصل فيها ، ومعالجة كل منها على حده . وبالتالى ليس بمقدورنا أن نتجاهل إشكالات وتناقضات الواقع الفعلى فى الدعوة الى أى حوار أصيل بين الحضارات والثقافات ليس فى وسعنا أن نتجاهل الابعاد الاخرى التاريخية والسياسية والدينية المتشابكة والمتداخلة مع مثل هذا الحوار والا أصبح مجرد ترف لا طائل منه يدور حول موضوعات للتسلية والمسامرة ليس إلا ، فالحوار ليس بمعزل عنها بل يتحقق فى ظلها ورعايتها ومنطقها وبتوجهاتها ، وكثيرا ما يستمد شرعيته ودلالته منه ا، وهو يتأثر بها أكثر مما يؤثر فيها ، بل كثيرا ما يخفى الحوار الحضارى والدعوة اليه ايديولوجية سياسية تتخذ منه قناعا لاخفاء نواياه الحقيقية ، وبالتالى يصبح الحوار تابعا للسياسة ، وإذا قيل بان الحضارات تتحاور فيما بنيها بمعزل عن النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية التى قد تتصارع وتتصادم من منطلق حماية مصالحها بكل الطرق الممكنة ، ولو دفعها ذلك الى التقاتل واشعال الحروب - لو قيل بأنه لا شأن للحضارات والثقافات بمثل هذه النظم ، فإن استقراء التاريخ يؤكد لنا انه يصعب افتراض وجود قطيعة مطلقة بين حوار الحضارات والثقافات من ناحية وصدام النظم السياسية والاجتماعية من ناحية اخرى ، فالدولة التى تضفى على الحضارة نزعة أو اتجاها محدداً ، بان تنغلق على ذاتها ، وتحكم الحصار امام كل المؤثرات الخارجية من منطلق دوافع سياسية قومية أو تخوفا من كل ماهو اجنبى دخيل عليها ، لا شك أنه يصعب عليها - فى مثل هذه الحالة - أن تحقق أى حوار أو تواصل أو تفاعل أصيل بين حضارتها وبقية الحضارات الأخرى . طالما انها منذ البداية ترفض حضارة وثقافة الآخر . والدولة التى تحدد علاقاتها الدولية بغيرها من الدول الأقل والأدنى منها تكنولوجيا وعلميا واقتصاديا وعسكريا من خلال منطق الوصاية

والتبعية والهيمنة والخضوع والطاعة المطلقة فانه لا يتوقع منها أن تفهم دلالة الحوار بين الحضارات والثقافات ، وعندما يقترن النظام العالمى الجديد بما يسمى بالعولمة أو الكوكبة فإن اشكالية الحوار بين الحضارات تطرح نفسها بكل قوة خصوصا عندما تفرض بعض القيم باعتبارها عالمية ويتم اسقاطها على جميع المجتمعات بلا استثناء ، وهى بالطبع قيم الحضارة الغربية بالدرجة الأولى ، خصوصا فى ظل الفجوة الهائلة بين دول الشمال ودول الجنوب . وإذا كان الشمال حريص على احتكار الثروة والتحكم فإنه حريص أيضا على انتشار قيمه ونظراته الفكرية واعتبارها عالمية لا تقتصر على مجتمع دون آخر .

وإذا كانت النظم السياسية تؤثر على نحو ما فى فعالية وجدوى الحوار فإنها قد تدفع بالحوار اتجاها محدداً ليس لخدمة الحوار ذاته ، وانما لخدمة أغراض سياسية خالصة ، وهنا يتلون الحوار بمنطق وغايات من فرضه ، ولعلنا نتذكر غزوات الاسكندر الاكبر التى استهدفت تأسيس امبراطورية ضخمة عن طريق الغاء الفروق الجنسية بين الشعوب بغية أن يكون منها شعبا واحداً يخضع لحكمه . ولكى يحقق طموحاته السياسية لجأ الى مزج الثقافات والحضارات وتوحيدها ، فنشر التراث اليونانى فى بلاد الشرق ، كما شجع اقتحام التراث الشرقى بلاد اليونان ، فنشأ عن هذا الامتزاج بين حضارة اليونان وحضارة الشرق ما سمى بالروح الهلنستية ، لعل من أهم ما تميزت به من خصائص يكمن فى ضيق النظرة والافتقار الى الاصالة والابداع ونزعة الشك وانكار كل معرفة ، فعندما تحقق الحوار لاغراض سياسية خالصة فانه أفتقر الى فعالية وأهمية ، ومن ثم لم تكن ثمار الحوار فى مصلحة بلاد اليونان كما لم تكن أيضا فى مصلحة بلاد الشرق .

ومتى كانت قضية الحوار بين الحضارات تبدو على هذا النحو من التعقيد والتشابك فكيف يحق لنا تبسيط القضية والدعوة اليها كشعار يتبناه البعض بمعزل عن شبكة العلاقات والأرتباطات المتحتمية بها ليس بمقدورنا بالطبع أن نتجاهل أهمية الحوار والتواصل بين الحضارات ، فكل حضارة لا تحيا بمعزل عن غيرها ، بل هى تدين الى الحضارات فى كل تقدم احرزته ، فالحضارة الرومانية أنطلقت من االحضارة اليونانية القديمة ، والحضارة اليونانية القديمة تأثرت بدورها بالحضارة المصرية والحضارات الشرقية القديمة ، والحضارة الغربية الحديثة بدأت نهضتها من الحضارة العربية الاسلامية ، والحضارة العربية الاسلامية انفتحت بدورها على كل الحضارات . اما الأمم التى انغلقت ذاتها وانعزلت عن غيرها فقد أصيبت بالجمود والتخلف ، ولا شك أن الحضارة البدائية تقدم لنا نموذجا صادقا للحضارة التى تقاوم كل تغيير او انفتاح على غيرها من الحضارات ، فهى تكرر ذاتها جيلا بعد جيل ، وكأنها قد خلقت لتدوم على صورتها الثابتة التى ظهرت عليها منذ بدايته الأولى ، ومن ثم فهى بحكم نزعتها الاسطورية فى موقف الرفض لحركة التاريخ ، ولا يعقل بطبيعة الحال أن نتخذ من الحضارة البدائية نموذجا ايجابيا لما ينبغى أن تكون عليه العلاقة بين الحضارات ، فهى نموذج شاذ يتعارض مع واقع التفاعل والتواصل والحوار بين الحضارات ، سواء أتفقنا حول ضرورته وأهميته أو رفضنا بعض جوانبه السلبية ، لكن كل هذا شىء ، واثارة قضية الحوار بين الحضارات شيئا آخر ، بمعنى أن الحوار والتواصل والتلاقى يتحقق ويفرض وجوده علينا ، اردنا أو لم نرد ، بصورة تلقائية ، مباشرة وغير مباشرة ، وعبر العديد من الوسائط التقليدية أو الحديثة المبتكرة . لكننا عندما نحيل ما هو تلقائى الى قضية نطرحها للمناقشة ، أو نحيل ما هو كائن الى ما ينبغى أن يكون ، فهنا قد يتبدى التساؤل التالى : لماذا ننادى بهذه الدعوة ، رغم كونها على نحو ما من

بديهيات الواقع وحركة التاريخ ، هل لاننا نفتقد مثل هذا الحوار على ارضية الواقع ؟ بطبيعة الحال لا يمكن تقبل مثل هذا الاحتمال فى ضوء الواقع الراهن الذى تفترشه بالفعل عدة حضارات تتفاعل وتتشابك ومتى استبعدنا هذا الأحتمال ، ورأينا أن المقصود بهذا التساؤل نقد الحوار الحضارى الجارى بالفعل ، فإننا فى هذه الحالة نعبر عن هاجس يراودنا بشأن جدوى الحوار فى ضوء الواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى الراهن ، بما يتضمنه من انعدام الشروط الضرورية له ، وبما يشير اليه من تناقضات حادة ، تنعدم بمقتضاها الندية والعدالة فى العلاقات الدولية ولو كان هذا هو مقصدنا لامكن تبرير اثاره قضية الحوار بين الحضارات على نحو ما ، باعتبار البداية الحقيقية لكل حوار لابد ان تنطلق من الوعى الحقيقى بدلالة ومتطلبات وعقبات واشكالات ومفارقات ، وقبل كل هذا أهداف وغايات الحوار . فالقضية ليست مجرد شعار نظرى يوتوبى يطرحه البعض كمحاولة للهرب من الواقع نفسه ، أو لاظهار حسن نواياه ومشاعره الاخلاقية تجاه العلاقة بين الحضارات ، القضية فى اعتقادى تكمن فى أهمية توافر الدراسة العلمية الجادة لمثل هذا الحوار ، والا حولناه الى مجرد تأملات نطرحها بلا ضوابط تحكمها ، فالحوار بين الحضارات ليس مجرد موضوع تتضمنه هموم المثقفين وتأملات الفلاسفة وابداعات الادباء ، بل هو أيضا موضوع يقبل الدراسة العلمية المنهجية ، وهى دراسة من شأنها ان تدخل فى اعتبارها اشكالية العلاقة بين الحوار والواقع الاجتماعى والاقتصادى والسياسى بل والواقع الدينى ايضا تناول التقرير الذى اعدته لجنة الخبراء فى الدراسات المقارنة للحضارات التى اجتمعت فى مقر اليونسكو فى نوفمبر ١٩٤٩ ، أهداف الحوار بين الحضارات ودور اليونسكو على النحو التالى : أن مشكلة التفاهم الدولى هى مشكلة علاقات بين حضارات ، ومن هذه العلاقات يجب أن يظهر مجتمع عالمى جديد على أساس من التفاهم والأحترام

المتبادل ، ويجب أن يتبنى هذا المجتمع اجتماعية جديدة بحيث تتحقق فيه العالمية من خلال الاعتراف بالقيم المشتركة فى الحضارات المختلفة (٥) ولا شك أن تحديد اهداف الحوار على هذا النحو الذى يؤكد الصلة العميقة بين الدول باعتبارها كيانات سياسية من جهة وبين الحوار بين الحضارات من جهة اخرى ، يؤكد على نحو ما ، استحالة تجاهل العلاقة الجدلية بين السياسة والحضارة .

واذا كان المشروع الرئيسى لليونسكو عن الفهم المتبادل للقيم الحضارية للشرق والغرب الذى استمر من عام ١٩٥٧ الى عام ١٩٦٦ قد غطى موضوعات متعددة مثل تعريف القيم فى الشرق والغرب ودور العوامل الدينية فى الحياة الثقافية والقيم الاساسية فى الحضارات الكبرى فى الشرق والغرب وأهمية هذه القيم للحياة الشخصية ، وموقعها فى الادب والفن .. الى غير ذلك من القضايا الثقافية فانه تتضمن ايضا المشاكل العامة بتطور التبادل الثقافى ، والعوامل التى تساعد أو تعرقل الاتصال والتعاون ، كما تتضمن المشاكل ما بين الحضارات والتى تتعلق بتنمية دول العالم الثالث بعد حصولها على استقلالها ، وهو ما يعنى عدم امكانية مناقشة الحوار بين الحضارات بمقتضى الحدود الثقافية وحدها .

لقد نص بيان إعلان المبادىء العامة للتعاون الثقافى فى سنة ١٩٦٦ والذى اصبح أحد المحاور الاساسية لليونسكو فى مجال الثقافة فى مادته الأولى على :

١) كل حضارة لها اعتبارها وقيمها التى يجب المحافظة عليها واحترامها .

٢) كل شعب له الحق وعليه واجب تنمية حضارته .

٣) كل الحضارات بكل ما فيها من تنوع واختلافات عميقة وتاثير متبادل على بعضها البعض جزء من الارث العام للبشرية (٦).

ولعل التساؤل المحورى الذى يفرض وجوده علينا هنا الى أى حد توافقت مبادىء التعاون الثقافى الدولى كما اعلنها ونادى بها اليونسو وهو منظمة دولية تمثل الوجه الثقافى من الامم المتحدة مع الممارسة الفعلية كمجلس الامن باعتباره الوجه السياسى المؤثر لها والسلطة الحقيقية فى اتخاذ القرارات الدولية من خلال الاعضاء الخمسة الدائمون به ؟ فإذا كانت الاجابة بالنفى فإن معنى هذا ان قضية الحوار بين الحضارات تفقد دلالتها ومغزاها وجدواها طالما أصبحت العلاقات الدولية السياسية تمثل العائق الاول فى تحقيقها ، فالسياسة ينبغى ان تكون تابعة لقيم ومبادىء وفلسفة الحوار بين الحضارات لكنها متى أصبحت موجهة له فإن كل حوار بين الحضارات ما له الفشل لا محالة . وربما اشاد البعض - فى هذا الصدد - بموقف ليفى شتراوس فى دفاعه البطولى عن تعددية الحضارات والثقافات وأهمية الحوار والتواصل بينها من منطلق النزعة العلمية التى ارتبط بها . فالبنيوية بصفة عامة شكلت منهجا علميا جديدا للبحث فى العلوم الانسانية والاجتماعية ، وبنيوية ليفى شتراوس بصفة خاصة طمحت الى أقامة حوار مع العلم بعد أن فقدت الفلسفة مركزها المتميز الذى كانت تتباهى به وتتبوأه معززة مكرمة . وعلى هذا يبدو ليفى شتراوس فى صورة الباحث العلمى والمفكر الموضوعى الذى حاول أن يعيد الاعتبار لكل حضارات وثقافات العالم بلا أستثناء ليجعلها تقف جميعاً على قدم المساواة ، فى زمن طغى فيه النموذج الغربى على ما عداه من نماذج حضارية أخرى . وعندما يطرح ليفى شتراوس دعوته متسلحاً بمنهج العلم ورصيد لا بأس به من الدراسات العلمية الأنثروبولوجية للمجتمعات

البدائة ، فلا شك أن دعوته يمكن أن تكتسب بعض المصداقية . لكننا هنا نتساءل هل نجح ليفى شتراوس فى تقديم دراسة علمية متكاملة بشأن الحوار بين الحضارات من خلال منهجه العلمى البنيوى ؟ بالطبع يصعب أن نجده عنده مثل هذه الدراسة التى نطمح اليها ، وبالتالى فإن دعوته فى أهمية الحوار بين الحضارات تبدو فى نهاية المطاف مجرد دعوة عاطفية أخلاقية لا تتعمق فى دراسة جذور المشكلة بكل ابعادها وتفصيلاتها وارتباطاتها . ومتى تجاوزنا هذا التساؤل وأقنعنا انفسنا بنجاحه فى دراسة المجتمع البدائى بدرجة ساعدته على الإشادة بكل الحضارات والثقافات بما فيا ثقافة المجتمعات البدائية ، فإننا من ناحية أخرى قد يصعب علينا أن نتجاهل امكانية توظيف العلم لاغراض ايديولوجية بالدرجة الأولى ، ويؤكد ذلك انكار ليفى شتراوس – فى ضوء نزعته البنيوية – لقيمة العامل التاريخى فى تطور المجتمعات . ولا شك أنه ليس كل ما يقال ينبغى أن نأخذه على محمل الجد ، فما أكثر الشعارات والدعاوى البراقة التى حملت فى جوفها من الزيف والبهتان ما جعلها أقرب الى الخديعة والمؤامرة منها الى الدعوة المخلصة النزيهة ، وكم من الشعارات رفعها أصحابها باسم المبادىء والمثل العليا ما أنطلقت الا لاخفاء غايات نفعية ومصالح خاصة بأصحابها وحدهم ، وبذلك تتبدى إمكانية الوقوع فى شراك الشعارات والأساطير والاكاذيب المدعومة بالعقل والمنطق ، ولعل هذا ما يدفعنا الى محاولة استكشاف مدى مصداقية ومشروعية الدعوة التى نادى بها ليفى شتراوس ، ولا يعنى هذا أن ندخل فى نوايا الرجل ونتلمس مكنون وجدانه ، فالبحث العلمى لا يتعامل مع النوايا بل يتعامل مع الواقع والمكتوب ، لكن ما هو مكتوب ليس مستقلا بذاته ، صانع لمرجعيته قابع فيها وقانع بها ، بل أن مرجعيته خارجه ، وإلا ما كانت مرجعيته مرجعية موضوعية ، ومرجعيتنا فى التعامل مع ليفى شتراوس تأتى رهينة الواقع الفعلى الراهن ، فإذا كان ليفى

شتراوس قد أبدى تعاطفه مع كل الحضارات حتى البدائية منها ، ورفض النظراليها بمنظور التطور والزمان ، مؤكدا ضرورة التآزر والتواصل والحوار بينها ، فإن التساؤل الذى يواجهنا هو كيف يمكن الخلاص من أزمة الموقف الحضارى الراهن ؟ كيف يمكن ترجمة موقفه الى صيغة محددة نتعامل بها مع عالم منقسم الى دولة تمتلك أسباب القوة والتقدم والتفوق والنفوذ ، ودول أخرى لازالت ترزخ فى عاداتها وتقاليدها واساطيرها ، ليس بمقدورنا أن نؤكد فعالية الحوار الحضارى فى عالم محكوم بخريطة سياسية قبل أن تكون خريطة طبيعية تحدد نظام وبناء القوى التى تحكم العلاقات والتفاعلات الدولية ، الواقع الراهن ليس واحدا من ناحية قوة الفعالية والتأثير لكل دولة ، فهناك دول فاعلة ودول منفعلة ، وبالتالى لا مجال لمبدأ الندية السياسية والمعاملة العادلة لجميع الشعوب والحق أن ليفى شتراوس قد آثر الصمت والسلامة ، فابتعد عن تناول قضايا الانسان فى العالم المعاصر ، فتبدل له المجتمع البدائى وكأنه اشبه باليوتوبيا الكفيلة بحل كل التناقضات ، فالأمن والسلام هنا فى المجتمع البدائى ، فلا مجال لتغيير الأوضاع المتردية للعالم المعاصر إلا عن طريق الالتجاء الى مجتمع بعيد عن حركة التاريخ

وكأن ليفى شتراوس يدعونا – بشكل أو بآخر – الى ان نكتفى بالاشادة بفضائل وقيم كل مجتمع بانجازاته ومكتسباته ، فليس فى الامكان أفضل مما كان ، وليبقى كل شئ على ماهو عليه ، ولا يهم بعد ذلك ان كانت التكنولوجيا من نصيب عبض الشعوب والدول ، فالشعوب جميعها ، على اختلاف الوانها واجناسها ، حتى البدائية منها ، لها نصيب من المعرفة العلمية التكنولوجية ، بمنطق ليفى شتراوس ونزعته البنيوية . بالطبع يصعب أن نتجاهل قيمة الحوار بين الثقافات والحضارات ، وما ينطوى عليه كل حضارة من خصائص وسمات وهوية خاصة بها ، لكننا من ناحية أخرى ، ينبغى أن نضع فى اعتبارنا أهمية تقدم وتطوير كل الحضارات ،

خصوصا تلك التى لا تزال تحيا بمنطق الاسطورة . ومنطق الاسطورة كما يراه هو منطق التخلف والجمود واللاعقلانية

لا غرو بعد هذا ان بدت النزعة العلمية عند ليفى شتراوس بمثابة السلاح الفعال لتدعيم النظام الرأسمالي والدفاع عن مصالحه كما ذهب هنرى لوفيفر ويمكننا أن نمضى خطوة أبعد ننظر بمقتضاها الى نزعة ليفى شتراوس البنيوية باعتبارها مرحلة أو حلقة ضرورية فى طريق تفهم نظرية فوكوياما القائلة بنهاية الايديولوجيا ونهاية التاريخ ، فإذا كان ليفى شتراوس قد جمد حركة التاريخ ، فإن فوكوياما بدوره أعلن - مع ارهاصات ما يسمى بالنظام العالمى الجديد - نهاية التاريخ .

لقد قدر لى أن اشهد مع ابناء جيلى تغيرات ضخمة ووقائع مثيرة تستفز العقل والوجدان معا . فى عام ١٩٨٥ تولى جورباتشوف السلطة فى الاتحاد السوفيتى ، فكان لدعوته للبيرويسترويكا (اعادة البناء) والجلاسنوست (المصارحة والمكاشفة) دورها الهام فى العلاقات الدولية وذلك من خلال الدعوى الى نظام دولى جديد يتفق مع القيم الانسانية لا ينطلق من الصراعات والمواجهات الايديولوجية ، ينبذ القوة فى فض المنازعات الدولية ويؤكد قيمة الحوار والتعاون بين الدول والمنظمات الدولية . يعتمد على مبدأ توازن المصالح بدلا من مبدأ توازن القوى ، يحترم حق كل شعب فى اختيار الطريق الذى يناسبه ، يعمل على الحد من سباق التسلح . ويواجه التحديات المشتركة للبشرية كمشكلات البيئة والتلوث وغيرها

ومضت التحولات الكبرى فى الاتحاد السوفيتى وبقية دول اوربا الشرقية على نحو متسارع يفوق الخيال فى عام ١٩٩١ إنهار الاتحاد السوفيتى كامبراطورية ضخمة موحدة تجمع بين العديد من القوميات واستقلت وبالتالى استقلت الجمهوريات التى كانت تابعة له ، واعقب ذلك استقلال دول أوربا الشرقية من تبعيتها له ، وتوحدت المانيا من جديد ، وتبدى العالم وكأنه فى اعقاب انتهاء حرب عالمية جديدة واعادة لتوزيع الادوار على المسرح السياسى بصورة تتفق مع الأوضاع الدولية الجديدة ، وهكذا بدأت الارهاصات الاولى تجاه تأسيس نظام عالمى جديد وإذا كانت دعوة جورباتشوف فى البيرويسترويكا والجلاسنوست قد بدت وكأنها الدعوة المحركة والبداية الحقيقية للنظام العالمى الجديد ، فإنه لا ينبغى أن نتجاهل العوامل التى مهدت لهذه الدعوة ، سواء ما يخص منها الاتحاد السوفيتى أو ما يتعلق منها بالتطورات العالمية ككل ، وعلى سبيل المثال نجد دول حركة عدم الانحياز قد طالبت منذ مطلع السبعينات بنظام اقتصادى جديد يحقق العدالة الاجتماعية والاقتصادية بين دول الشمال المتقدمة ودول الجنوب المتخلفة ، كما نادت الدول النامية بدورها بنظام اعلامى جديد يواجه احتكار الدول الغربية المتقدمة لمصادر المعلومات ووسائل الاتصالات لكن الدعوة الى نظام عالمى جديد لم تتوقف عند جورباتشوف من ناحية ودول عدم الانحياز والدول المتخلفة من ناحية أخرى ، بل أنها سرعان ما أتخذت مزيداً من قوة الدفع والفعالية عندما تبنتها الولايات المتحدة الامريكية فى اعقاب غزو العراق للكويت على لسان الرئيس الامريكى الاسبق جورج بوش فقد اعلن فى خطاب له امام الكونجرس الامريكى فى ٥ مارس ١٩٩١ بداية النظام العالمى الجديد مع انتهاء حرب الخليج . وبعد تحرر الكويت حدد بوش معالم النظام العالمى الجديد فى خطاب بليغ مؤثر فى قاعدة مونتجمرى الجوية فى الاباما فى ١٩٩٤/٤/١٣ من خلال مجموعة من

المبادىء الاخلاقية النبيلة تقوم على الالتزام المشترك بين الأمم كبراها وصغراها ، والتضامن فى مواجهة العدوان والتسوية السلمية للمنازعات والحد من سباق التسلح والتعامل العادل مع جميع الشعوب(٨) ولاشك أن مثل هذه المبادىء تذكرنا على نحو ما بخطب الرئيس الامريكى الاسبق ولسن فى تناوله اهداف الحلفاء من الحرب العالمية الاولى ، والتى تبلورت بعد ذلك فى ميثاق عصبة الامم . وبذلك بدأت انعطافة جديدة فى مسيرة النظام العالمى الجديد ، وبدت الولايات المتحدة الامريكية فى نظر البعض وكأنها القوى العظمى الوحيدة أو القطب الأوحد فى مسار العلاقات الدولية ، وجاءت حرب الخليج لتعزز موقفها بشكل يتفق مع تطلعاتها ومصالحها بالدرجة الاولى ، وبطرحها مجموعة من الشعارات الأخلاقية لصياغة وبلورة معالم النظام العالمى الجديد فإنها اتخذت بذلك صورة المشرع الأخلاقى الاعظم للعالم فى مرحلته الراهنة ، واصبح على العالم أن يتشكل على نحو جديد فى اتجاه يوتوبيا مستقبلية من صنع الولايات المتحدة بالدرجة الأولى . هل أبتعدنا عن ليفى شتراوس ! لا أعتقد ، بل ربما لا أكون مغاليا إذا رأيت اننا - على نحو ما - نقترب منه بدرجة أكبر ، لقد قيل عن البنيوية أنها فلسفة موت الانسان ، رغم أن الاصل فى ظهورها جاء من منطلق محاولة تقديم منهج جديد فى دراسة العلوم الإنسانية والإجتماعية فقد أصب اهتمام البنيوية على الهياكل أو البناءات أو النظم الثابتة الكامنة وراء شتى مظاهر الخبرة البشرية ، ومن ثم مجدت البنية على حساب مقوماتها ، والتحليل البنيوى على حساب الاستقراء والتعميم ، وبالتالى تجاهلت البنيوية أهمية ودلالة كل عنصر على حدة بل ضحت بهذه الدلالة من أجل البناء العام الذى تخضع له ، ومن ثم فقد كل عنصر هويته الخاصة به من خلال الهوية العامة التى تحكمه مع غيره من العناصر الأخرى ، وهى هوية البناء او النسق أو النظام الموحد . من هذا المنطلق تتبدى البنيوية وكأنها فلسفة النظام

العالمى الجديد ، بل وفلسفة كل ما يسمى بالنظام العالمى فإذا كانت البنيوية قد بدت فى موقف التعارض لحركة التاريخ ، فإن التاريخ – على نحو ما – له دور كبير فى نظرتها السكونية الثابتة . أليست دول العالم فى كل مرحلة من مراحله تتفاعل وتتشابك وفقا لنموذج معين من التنظيم يحدد مراكـ القوى وجملة التفاعلات بين أعضاء المجتمع الدولى ! أليست الخريطة السياسية للعالم تختلف من مرحلة لأخرى باختلاف النظام السائد فى كل مرحلة ، وما يترتب عليه من إعادة ترتيب الأوضاع الدولية على نحو جديد يتفق مع مراكز القوى الجديدة الصاعدة على المسرح السياسى ، وهى القوى التى تمتلك من مصادر الفعالية والتأثير ما يمكنها من توجيه العالم الوجهة التى تراها مناسبة من وجهة نظرها وحدها دون غيرها ! إلا يمكن القول بأن النظام العالمى يتغير من مرحلة لأخرى بتغير هرم السلطة والنفوذ والقوة فى كل مرحلة !

لا شك أن الحروب الكبرى تنتهى عادة بتحولات ضخمة فى نظام وبناء القوى والقواعد التى تحكم التفاعلات والعلاقات الدولية ، واستقراء تاريخ العالم يؤكد لنا هذه الحقيقة ، وعلى سبيل المثال ، بنهاية الحروب النابليونية وسقوط نابليون اجتمع الحلفاء فى مؤتمر فيينا عام ١٨٣٥ لاعادة رسم خارطة أوربا السياسية على نحو جديد يحقق مصالحهم بالدرجة الاولى وانتهى الحلفاء الى صياغة وتقنين مجموعة من المبادىء الاخلاقية لعل من أهمها :

١- التخلى عن مبدأ القوة كقاعدة للتملك

٢- خضوع العلاقات الدولية لقواعد العقل والمنطق

٣- تعويض الدول الكبرى عما لحق بها من خسائر خلال حروب الثورة الفرنسية والحروب النابليونية .

وبالنظر الى جملة هذه المبادىء نلاحظ أنها وأن أكدت بعض القيم العادلة والمشروعة فإنها من ناحية أخرى بدت مضادة للأفكار التحررية والمطامح القومية للشعوب الأوربية ، فمبدأ التخلى عن القوة كقاعدة للتملك لم يكن القصد منه سوى الغاء كل التغيرات التى اجراها نابليون على الخارطة السياسية الأوربية ومن ثم اعادة الاباطرة والملوك الى عروشهم وفقا للقاعدة التى نادى بها تاليران ، وهى قاعدة الحقوق الشرعية للملوك التى تعد قوام تسوية مؤتمر فينا وروحها . وطبقت القاعدة على الممالك التى نحى نابليون اصحابها عن عروشهم وضمها الى فرنسا ، وذلك فيما عدا الاسر الحاكمة التى كان يسوء المؤتمر رجوعها ، أو التى اراد توزيع أملاكها فى شكل تعويضات للدول التى تولى المؤتمر التصرف فى املاكها دون اعتبار للقومية أو أخذ رأى الشعوب (١٠) ونتيجة لعودة الملوك والأمرا السابقين الى حكوماتهم كان انتشار الملكيات المطلقة فى أوربا ، فلم يزد عدد الدول التى كان دساتير تقيد حكوماتها على ستة فقط هى : انجلترا ، فرنسا ، الاراضى المنخفضة . الجمهوريات السويسرية الارستقراطية التى يضمها اتحاد سويسرة الكونفديرالى ، النرويج ، ومملكة بولندة الجديد ، وحتى هذه الدساتير القت السلطة الفعلية فى يد الملك أو فى يد ارستقراطية صغيرة(١١) .

وتأتى الى المبدأ الثانى فنتبين أنه وان اخضع العلاقات الدولةي الى قواعد العقل والعدل والمنطق بدلا من حكم القوة ، إلا أن هذه القواعد لم تكن فى نهاية المطاف سوى القواعد التى تتفق مع مصالح اعضاء المؤتمر وحدهم ، وهى القواعد التى تبلورت فى مبدأ توازن القوى ، وبمقتضاه اعيدت فرنسا الى حدودها السابقة التى كانت عليها قبل حروبها عام ١٧٩٢م . كما حرصت التسوية على عدم اعطاء ميزات لأية دولة أخرى من الدول العظمى تجعلها قوية بالدرجة التى

تمكنها من السيطرة بمفردها على شئون أوربا ، أو تجعلها قادرة على المغامرة بالحرب واحراز النصر على الدول الأخرى(١٢) .

ويأتى مبدأ التعويضات بدوره لخدمة مبدأ التوازن الدولى ، وذلك عن طريق تعويض الدولة العظمى عما فقدته من أراضى تستوجبها التسوية بأراضى أخرى ، بحيث تكون النتيجة النهائية حصول كل دولة عظمى على الاراضى التى كانت فى حوزتها عام ١٨٠٥م أو ما يعادلها ، وبذلك جاء المبدأ على حساب الدول الصغرى وحقوقها ، ونفذ بلك دقة الا فى حالة روسيا التى كانت تتفاوض من مركز القوة ، بسبب وجود مائتى الف من جنودها فى بولندا . وبذلك نالت اكثر مما نالته مثيلاتها من الدول الكبرى (١٣) ، ولا شك ان من أهم النتائج التى ترتبت على هذه المبادىء قيام دول غابت فيها روابط اللغة والجنس والشعور بالمصلحة المشتركة والهدف المشترك أو الاتفاق فى المذهب ، مثل النمسا التى أصبحت تضم بين حدودها مجموعة من الأمم لا يربط بها رابط ، وفى المقابل فقد تحقق تجزئة ايطاليا والمانيا وبولنده ، الأمر الذى أدى الى قيام أحزاب وطنية فيها لتحقيق الأهداف القومية والديمقراطية ولما كانت امبراطورية النمسا تضم فى حدودها اكبر مجموعة من الأمم ذات الأهداف القومية والديمقراطية ، التى يهدد تحقيقها كيان الامبراطورية نفسه ، لذا فقد اهتمت النمسا قبل غيرها من الدول باتخاذ الاجراءات السريعة والحازمة للقضاء على كل الحركات الثورية بها .

وهكذا جاءت فلسفة المؤتمر ونتائجه على النقيض تماما من فلسفة الحقوق القومية ، فقد أستند المؤتمر فى توزيع الحصص الى مفهوم السياسية الميكانيكية التى تلتزم بالنتائج المادية السياسية بدلا من الوقائع الجغرافية ، بمعنى

أن فلسفة الحدود الطبيعية تم تجاهلها كلية ، كما تجاهل اعضاء المؤتمر الفلسفة القومية القائلة بان الدول تنمو فى اطار طبيعى ، وتجاهلوا ايضا الروابط والتقاليد التاريخية وارادة الشعوب (١٥) ولعل ذلك يفسر ما شهدته اوربا بعد تسوية فيينا من حركات قومية متعددة مع نمو وتصاعد كراهية الشعوب للسلالات التى اعيدت الى عروشها ، ومن ثم بدأت الشعوب تقارن بين الاصلاحات التى قام بها نابليون ، والتى أدت تقدمها وتطورها بصورة واضحة للجميع وبين عودة السادة الاستقراطيين والمهاجرين الذين عادوا مثلما خرجوا محملين بأفكار الاستبداد المطلق والامتيازات الطبقية ، وبالتالى ظهرت قضية التناقضات بين الاصلاحات التى قامت بها الثورة الفرنسية وبين الحكم المطلق الذى فرض عليها من جديد (١٦) وتصاعدت الحركات القومية على مدى القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين بصورة سريعة متلاحقة (١٧) ، لعل من أهم نتائجها انهيار دول وامبراطوريات وصعود أخرى ، فالامبراطورية العثمانية بدأت تسير فى طريق الانحلال كنتيجة لتغلغل الروح القومية بين الشعوب المتباينة التى تألفت منها ، يضاف الى ذلك ان نجاح الحركات القومية فى هذه الشعوب أقترن أيضا بنجاح الحركات الدستورية بها (١٨) ، كذلك كانت روسيا القيصرية ميدانا فسيحا لحركات كبيرة قام بها الاحرار ، وأن اختفضت جميعها ، لتظل القيصرية رمزا للاستبداد والرجعية فى أوربا زمنا طويلا ، وفى المقابل توحدت ايطاليا على يد كافور وتوحدت المانيا على يد بسمارك لتظهر بذلك على المسرح السياسى دولتين عظيمين الى جانب الدول العظمى الاستعمارية تطالبان بنصيبهما من المستعمرات وتشاركان بالتالى فى التنافس الاستعمارى ، ومن ناحية أخرى ازدادت التناقضات الأوربية القديمة ، وازدادت معها اسباب فقدان الثقة والشك بين دول أوربا (٢٠) وهكذا أصبح الطريق ممهدا امام تشكيل خريطة العالم والقوى المتحكمة فيه فى

صورة جديدة . وسرعان ما ظهرت مجموعة من التحالفات الأوربية الجديدة تقوم على مبدأ توازن القوى بالدرجة الأولى ، فأبرمت معاهدة التحالف الثنائى بين المانيا والنمسا فى ٧ اكتوبر ١٨٧٩ ، وفى ٢٠ مايو ١٨٨٢ تحولت المعاهدة الى تحالف ثلاثى بانضمام ايطاليا اليها (٢١) ، كما أبرم وفاق ودى روسى فرنسى فى أغسطس ١٨٩١ (٢٢) ، وفى ٢٧ ديسمبر ١٨٩٣ الحق بهذا الوفاق ميثاق عسكرى يقضى بمساعدة روسيا لفرنسا اذا هاجمتها المانيا أو أيطاليا بمساعدة المانيا(٢٣) ، ووقعت انجلترا مع اليابان فى ٣٠ يناير ١٩٠٢ معاهدة تحالف انجليزية يابانية ، ثم أبرم الوفاق الودى بين انجلترا وفرنسا فى ٨ ابريل ١٩٠٤ ، وفى ٣١ اغسطس ١٩٠٧ أدى الوفاق الانجليزى الفرنسى الى وفاق انجليزى روسى (٢٤) ، وهكذا انقسمت أوربا مرة ثانية بين دول الوفاق الثلاثى الذى يضم انجلترا وفرنسا وروسيا ، ودول الحلف الثلاثى الذى يضم المانيا والنمسا وايطاليا (٢٥) ، ومن ثم أتخذ الصراع فى القاره الاوربية شكل التكتلات التى سرعان ما عبرت عن نفسها فى صورة حرب عالمية وهى الحرب العالمية الأولى التى تعددت أسبابها وتشعبت الآراء بشأنها ، بعضها ينسب قيامها الى نظام التحالفات ومبدأ توازن القوى ، وبعضها ينسبها الى المنافسة البحرية الالمانية البريطانية ، كما ينسبها البعض الرابع الى رغبة فرنسا فى استرداد الالزاس واللورين ، وينسبها البعض الخامس الى التنافس الاستعمارى بين الدول الكبرى فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر من أجل السيطرة على أسيا وافريقيا ، وان كان الرأى الاصوب ان هذه الاسباب مجتمعة قد أدت الى قيام الحرب (٢٦) ، وبانتهاء الحرب تغير النظام العالمى تغيرا جوهريا عما كان عليه قبلها ، فقد أختفت الاسرات العسكرية الحاكمة فى اربع امبراطوريات هى : اسرة الهابسبرج فى النمسا والمجر ، والهوهزلرن فى المانيا ، ورمانوف فى روسيا ، وآل عثمان فى تركيا (٢٧) ،

وصارت مقاليد الامور فى أوربا فى أيدى الزعماء الذين تعلموا مبادئهم فى ساحات البرلمات وهم وسن وكلمينصو ولويدجورج ، وباشرافهم وضعت معاهدات الصلح ومع ان كلا من هولاء الأقطاب الثلاث كان له دوره فى هذه المعاهدات ، لكن يمكن القول بأن قوام تسوية الصلح وجوهرها املتها الحقائق الواقعة التى اكره الساسة على قبولها (٢٨) . وفى مؤتمر الصلح بباريس فى ١٨ يناير ١٩١٩ حدد ولسن فى سلسلة من الخطب البليغة المؤثرة مقاصد وأهداف الحلفاء من الحرب ، فابان عن المؤسسات السياسية الجديدة التى رغب فى انشائها بأوربا ، وأوضح أن العدو هو روح العسكرية البروسية ، وأن الهدف هو أن يصبح العالم مأمونا لقيام الديمقراطية (٢٩) ، ومع كل ذلك فإنه حينما وقعت معاهدة فرساى فى ٢٨ يونية ١٩١٩ فى بهو المرايا بقصرها ، حيث نودى قبل ذلك بنصف قرن بالامبراطورية الالمانية ، شعر كل امرى وقتئذ - على حد تعبير فيشر - أن فرصة عظيمة لإسداء الخير واقامة العدل فى العالم قد افلتت من أيدى البشر ، ذلك أن ساسة العالم لم يتساموا الى عظمة الاحداث ، بل وضعوا صلحا لم يكن بصلح منصف سليم ، ومن ثم كان هناك ما يشبه الاتفاق الضمنى على عدم تطبيق مبدأ تقرير المصير على الهنود الحمر والاسيويين الخاضعين للولات المتحدة الامريكية ، مع عدم جلاء الجنود البريطانيين عن الهند ومصر ، وهكذا شعر كثير من الناس ان الانسانية قد اختفت فى النهوض بواجبها ، وان الديمقراطية لم تعد آمنة فى أوربا ، وتوارت هتافات النصر وفرحة الفوز بعد فترة قصيرة جنباً الى جنب مع مشاعر الحنق وغمرة اليأس(٣٠).

ولا شك أن من أهم النتائج التى تمخضت عنها الحرب العالمية الأولى هو ماتمثل فى انشاء نظام عالمى جديد يزعم انطلاقه من مبدأ المعاملة العادلة للشعوب والمساواة فيما بينها . ومن ثم كان تأسيس عصبة الأمم المتحدة ، وبدت الإنسانية

وكأنها مقبلة على مرحلة جديدة تسمح بامكانية وجود الاحترام المتبادل بين جميع دول العالم بلا استثناء ، وبالتالى تأسيس قاعدة صبية ينطلق منها الحوار بين الحضارات والثقافات ، بعيدا عن المراكز والمواقع السياسية للدول المختلفة أو علاقات القوى المتحكمة فى نظام العالم .

قدمت عصبة الأمم للبشر اداة جديدة لتنظيم العالم وحكمه ، وبدت أشبه بجمعية من الدول تخول كل منها – معهما صغر شأنها مركزا وحقوقا متساوية ، وتحمى امتيازاتها وسيادتها الداخلية من كل عدوان ، وذلك باشتراطها حصول كل قرار يصدر عن العصبة على موافقة جميع اعضائها لتنفيذه . وقد ادرك صانعوا ميثاق العصبة بأ، من العبث خلق حكومة عليا تلغى الحكومات القومية للدول ، وتحل محلها فى السيطرة على شئونها ، ولهذا رفضوا العمل بالفكرة التى وجدت لها انصارا كثيرين فى فرنسا والتى تجند انشاء جيش أو هيئة بوليسية دولية تأتمر بأمر العصبة(٣١) وهكذا استبدل بنظام توازن القوى ، الذى كان سائدا منذ القرن السادس عشر ، نظام أمن جماعى تكون كل دولة فيه ملزمة بمساعدة اية دولة تتعرض للعدوان من قبل دولة اخرى (٣٢) ، ولعل من أهم النتائج الايجابية البارزة للعصبة انشاء محكمة العدل الدولية للفصل فى المنازعات بين الدول بالطرق القانونية ، وادخال مبدأ العدالة الاجتماعية فى العلاقات الدولية ، والاهتمام بمشاكل العمال من خلال مكتب العمل الدولى ، ومن الأفكار الطيبة المثمرة التى تضمنها ميثاق العصبة فكرة توطيد التعاون الدولى بجميع اشكاله فى ازمنة السلم ، فلم يكتف ميثاق العصبة بأن تتعهد الدول الاعضاء تعهداً صادقا بالأقلاع عن الحرب ، وممارسة الدبلوماسية العلنية ، وانقاص التسلح ، بل أوجب عليها ايضا أن تتعلم التضامن معا على طريق العصبة ، لا فقط فى انجاز الاعمال الكبرى التى تقتضى

تعاون بنى الانسان ، بل ايضا فى التعاون معا فى جميع الشئون ذات المصالح المشتركة كصون مستوى المعيشة بين العمال ومناهضة الرقيق الابيض فى النساء والأطفال وتنظيم تجارة الأفيون واتخاذ التدابير الدولية الناجعة لوقاية الصحة الدولية ، كذلك راى واضعوا ميثاق العصبة ، فى روح خيرة ، ضرورة أهتمام الأمم الأوربية بالأقليات العنصرية والدينية التى تعيش فيها ، وكذلك العناية بالجماعات الضعيفة المتأخرة التى بسطت عليها الدول القوية سيطرتها ، وهى الجماعات التى درجت الامبراطورية زمانا طويلا على أن تقوم علاقتها بها على مبدأ الوصاية كمبدأ لمباشرة سلطانها وتأكيد نزعتها الخيرة تجاه الشعب المحكوم ونفعه ، ومن ثم فقد استقر الرأى على انتهاج نفس المبدأ (وهو مبدأ مأخوذ من القانون الرومانى) فى حكم الاراضى التى استولى الحلفاء عليها من الالمان والاتراك وهكذا لبس مبدأ الفتح الخشن الهمجى مسوح المبادىء الخلقية (٣٣) ، فاعتبرت الدول المتحالفة وشريكاتها دولا منتدبة من العصبة لإدارة الاملاك التى ضمت اليها ، والزمت بأن تقدم فى فترات محددة حسابا عن قواتها الى لجنة خاصة من لجان العصبة ، وبذلك أصبحت الدول المهيمنة على المسرح السياسى تقوم بالوصاية على المستعمرات نيابة عن المجتمع الدولى ، مع الاشراف عليها من خلال لجنة الانتدابات ، باسم تحقيق الرفاهية للدول الواقعة تحت الانتداب ، ومن ثم اتخذ الاستعمار قناعا مهذبا سمى بالانتداب وكان من امانى الحلفاء المشتركة أن لا تكتفى الولايات المتحدة بتوقيع معاهدة فرساى فحسب ، وهى المعاهدة التى صنعت وفق أفكار الرئيس ولسن ومبادئه ، بل تنضم ايضا الى عصبة الامم ، لكن الولايات المتحدة خيبت فى هاتين الناحيتين آمال أوربا ، فلم توقع امريكا معاهدة فرساى ، كما انها لم تنضم الى العصبة ومن ثم طاشت فجأة جميع الآمال ، وتبخر كل رجاء بأن تعلن انجلترا وأمريكا معاً التخفيف من وطأة التعويضات التى فرضت على

المانيا ، كذلك احبطت الآمال فى المعاونة التى كان بمقدور أُمريكا تقديمها بصفتها عضوا من اعضاء العصبة عن طريق استخدام الضغط الاقتصادى كاداة فعالة لكبح جماح أى دولة تحدثها نفسها بالتآمر على تفكير صانعوا السلام فى العالم

يعلق فيشر على عدم اشتراك الولايات المتحدة فى عصبة الأمم رغم دوره، الفعال فى الدعوة اليها كشكل جديد للنظام الدولى فيقول .. إن ما كان يحلم به الرئيس ولسن مع شركائه الانجليز هو بناء عصبة امم تعمل على بسط السلام على الارض ، بحيث تنظم فى هذه العصبة فى نهاية المطاف جميع شعوب الأرض ، ويكون فيها الجنس الانجلوسكونى واسطة العقد ، وحكومات الامبراطورية البريطانية والولايات المتحدة الأدوات الرئيسية لنشاطها واعمالها ونفوذها ، ولكن هذه الأمال الكبيرة لم تعمر طويلا ، فعندما انعقدت الجمعية الأولى للعصبة بجنيف خريف ١٩٢٠ ، لم يكن ممثلا بها غير اربع واربعين دولة ، ووقفت روسيا بعيدا عنها . ولم تر العصبة يومئذ ان المانيا وتركيا وغيرهما من الدول الاعداء السابقة قد بلغت درجة كافية من النضج يسمح باشتراكهما فيها . ولكن اخر ضربة وجهت للعصبة تمثلت فى عدم تمثيل الدولة التى كانت موافقتها على قراراتها ، ومعاونتها فى تنفيذها ، جوهرية فى قيام العصبة بالتزاماتها ، وهى الدولة التى وضعت سائر الأمم ثقة كبيرة فى ميلها الى العدل ، وبعدها فى الهوى والغرض ، فقد نفضت الولايات المتحدة يدها عن عمل رئيس جمهوريتها ، وأبت الأنضمام الى العصبة(٣٤) ومع ذلك فإن أية دراية عميقة بتاريخ أمريكا ، وأى أدراك عميق لوجهة النظر الامريكية ، كانا كفيلين بانذار الأوربيين بأن من الطبيعى لأمريكا أن تنفض يدها من أوربا ، كما كان من الطبيعى لانجلترا أن تطلب من الالمان عن البلجيك ، ولفرنسا أن تطالب بعودة الالزاس واللورين اليها ، ذلك أن أهل الولايات المتحدة لم يدخلوا الحرب حينما انتهكت حيدة البلجيك ، أو حينما اغرقت الباخرة

لوزيتانيا ، وأنما حزموا رأيهم على امتشاق الحسام ، حينما شرعت الغواصات الالمانية تغرق بواخرهم التجارية ، فوطئوا العزم على انزال القصاص بمن شنوا هذه هذه الحرب ، وحينما تم لهم ذلك رجعوا الى سياسة الانسحاب من الاشتباكات الأوربية وهى السياسة التى ورثوها من جورج واشنطن ، وهكذا لم يكن فى امكان عصبة الأمم أن تكون خيرا من الدول الاعضاء التى تألفت منها ، فإذا كانت هذه الدول تبغى السلام ، فقد كان بمقدور العصبة على نحو ما أن تقدم الادارة التى تمكنها من نيله ، والمحافظة عليه ، لكن سواء أكانت هناك عصبة ، أم لم تكن ، فإن اية دولة تعقد العزم على اشهار السيف كان باستطاعتها أن تصل الى بغيتها(٣٥) .

تشكل العالم على نحو جديد بعد الحرب العالمية الاولى ، وأعيد رسم خارطة أوربا السياسية على نحو يتفق الى حد ما مع الأسس القومية ، وتغير بالتالى نظام توزيع القوة والقواعد التى تستند اليها التفاعلات الدولية لصالح الدول المنتصرة بعد هزيمة اربع امبراطوريات ضخمة شكلت القوى الفعالة المؤثرة فى القرن التاسع عشر وهى : الامبراطورية الالمانية وامبراطورية النمسا والمجر ، والامبراطورية الروسية ، والامبراطورية العثمانية ، لكن إذا كانت تسوية فيينا فى عام ١٨١٥ قد دامت مدة تزيد عن نصف قرن ، فإن تسوية باريس ١٩١٩ لم تدم أكثر من عشرين عاما(٣٦) . فلم تلبث المانيا أن أخذت تغير وضعها السياسى الدولى بقوة الأمر الواقع عن طريق الفكر الفاشى ، ولما كان الفكران ينبعان من أصل واحد ، فقد تكون من الدولتين فى سبتمر ١٩٣٧ معسكر عرف باسم معسكر المحور وفى الوقت نفسه كان الاتحاد السوفيتى يبزغ كأول قوة اشتراكية دولية عرفها التاريخ فى مواجهة الفكرالرأسمالى الغربى المتمركز فى فرنسا وانجلترا والولايات المتحدة ، وفى العشرين سنة التالية على انتهاء الحرب -

العالمية الأولى ، ظل الصراع يدور بين هذه المعسكرات الثلاثة المتناقضة ، على نحو لم يعد معه مغر من تحكيم السلاح ، ومن ثم كانت بداية الحرب العالمية الثانية فى ٣ سبتمبر ١٩٣٩ ، تحالف المعسكر الرأسمالى مع المعسكر الاشتراكى ضد المعسكر الفاشى ، وانتهى الصراع بهزيمة المعسكر الفاشى هزيمة ساحقة ؛ واستسلام المانيا فى ٧ مايو ١٩٤٥ . ثم استسلام اليابان فى ١٤ اغسطس ١٩٤٥ ، وبذلك تهيأت الظروف لاعادة تشكيل خريطة العالم على نحو جديد لحساب الدول المنتصرة وهى بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى .

واذا كانت تسوية فيينا قد استمرت أكثر من نصف قرن ، ودامت تسوية الحرب العالمية الاولى نحو عشرين عاما ، فإن تسوية الحرب العالمية الثانية أجهضت قبل ميلادها ، إذ سرعان ما نشب الصراع بين القوى المنتصرة فور انتهاء صراعها مع القوى المنهزمة . وانقلب اعداء الأمس الى حلفاء اليوم ، بينما انقلب حلفاء الأمس الى اعداء اليوم (٣٧) ، وهكذا تبدلت قواعد اللعبة السياسية وأعيد توزيع أدوار لاعبيها . فقد انقسمت القوى المنتصرة بعد الحرب العالمية الثانية الى معسكر رأسمالى تتزعمه الولايات المتحدة ومعسكر اشتراكى يتزعمه الاتحاد السوفيتى ، ومن ثم كان بداية الصراع بين المعسكرين فيما عرف باسم الحرب الباردة . وبعد أن كان الصراع فى القرون السابقة يكاد يقتصر على أوربا ، اتسعت مساحته وأصبح يمتد على مساحة العالم أجمع . وإذا كانت عصبة الأمم التى تأسست فى اعقاب الحرب العالمية الأولى من منطلق تقديم نظام أمن جماعى يكفل تحقيق السلام لشعوب العالم أجمع لم يكن بمقدورها أن تكون خيرا من الدول الاعضاء التى تألفت منها والتى سرعان ما تصادمت ودب الشقاق بينها ، لذا فقد اتجه التفكير أثناء الحرب العالمية الثانية الى تقديم نظام جديد أقوى من عصبة الأمم ، ومن ثم كان ظهور ' الأمم المتحدة ' كنظام جديد للسلام يتفق مع متطلبات

المرحلة . وقد اتفق على ان يتألف من جمعية عامة يشترك فيها الاعضاء بالتساوى ، ومجلس أمن تكون له السلطة الحقيقية بهدف التوفيق بين مبدأ المساواة ونظرية الدول الحارسة للأمن ، كما تفق على انشاء امانة ومحكمة عدل دولية ، وبالاضافة الى ذلك ، فقد أتفق على أنشاء مجلس اقتصادى واجتماعى بناء على طلب الولايات المتحدة .

استاءت الدول الصغرى والوسطى من أصول التصويت فى مجلس الأمن فقد اتفق على أن يتمتع الاعضاء الدائمون بحق " الفيتو " وعلى ضرورة اجماع الدول الكبرى باعتبار هذا الاجمال " حيويا لسير المنظمة " ، ومن ثم فقد كان للاعضاء الدائمين الذين يتمتعون بحق الفيتو سلطات أوسع من السلطات التى كانت لهم فى مجلس " عصبة الامم " ، كما أن الميثاق لم يدخل فى صلب معاهدات السلام بخلاف ما حدث فى عام ١٩١٩ . وفى مؤتمر سان فرانسيكو من ٢٥ ابريل الى ٢٥ يونيو ١٩٤٥ وضع ميثاق المنظمة الجديد ، ويتضمن ١٩ فصلا ١١١ مادة ، ومقدمة بليغة ، يتعهد فيها الموقعون بتسوية الخلافات الدولية بالطرق السلمية ، ونبذ استخدام القوة ، ويعلنون ايمانهم بحقوق الإنسان ، ومساواة حقوق الرجال والنساء ، والأمم الكبرى والصغرى ، ومناصرة الحريات الأساسية والتأكيد على حق الشعوب فى تقرير المصير(٣٨) .

ولا شك أن فعالية الأمم المتحدة ومدى مصداقيتها قد أرتبطت بالدرجة الأولى بمجلس الأمن وحده ، فسلطة الجمعية العامة مجرد سلطة استشارية ، وتوصياتها ليس لها أى تأثير ، أما بالنسبة لمجلس الأمن الذى تكون من ١٥ عضوا منهم خمسة دائمون لهم وحدهم حق النقض وهم الولايات المتحدة ، روسيا ، بريطانيا ، فرنسان ، والصين ، فانه على وجه الدقة يشكل السلطة الحقيقية فى اتخاذ القرارات (٣٩) وعلى ذلك يمكن القول بأن القوى المتحكمة فى نظام العالم

فى أعقاب الحرب العالمية الثانية أصبحت خمس دول ، لكن إذا ما أردنا تحديدا أكثر دقة ، فى ضوء انقسام العالم الى معسكرين ، رأسمالى وشيوعى ، أمكن لنا القول بأن العالم فى اعقاب الحرب العالمية الثانية قد تشكل فى صورة جديدة بمقتضى قطبية ثنائية ، خضعت لها موازين القوى فى العالم المعاصر .

ومن الحرب الباردة وسباق التسلح بين المعسكرين الرأسمالى والشيوعى ، الى سياسة الوفاق الدولى ، مرورا بحركات التحرر الوطنى فى العالم ، وانتهاء بانهيار الاتحاد السوفيتى ودول أوربا الشرقية واعادة توحيد المانيا ، اتجه العالم الى نظام عالمى جديد بدا بمقتضاه فى نظر البعض وكأنه نظام احادى القطبية فى ضوء خضوعه لهيمنة وسيطرة الولايات المتحدة وخروج الاتحاد السوفيتى - على نحو ما - من مسرح الصراع العالمى ، ولسنا هنا بصدد مناقشة وتقييم الآراء التى قيلت عن النظام العالمى الجديد من منطلق كونه احادى القطبية أو متعدد القطبية ، انما ما يهمنا بالدرجة الأولى هو أرتباط النظام العالمى فى مساره التاريخى بتغيرات متلاحقة تعكس فى مجملها تغير هرم السلطة والنفوذ والقوة فى كل مرحلة ، فمن خلال بعض شواهد التاريخ تبين تنوع النظم العالمية وتفاوتها منذ انتهاء الحرب النابليونية حتى انتهاء الحرب الباردة بتنوع وتفاوت نظام وبناء القوى والقواعد التى حكمت التفاعلات والعلاقات الدولية من مرحلة الى أخرى ، وفى كل مرحلة كان النظام يؤكد مشروعيته ومصداقيته ومسوغات وجوده من خلال مجموعة من الشعارات والمقولات الاخلاقية ، المتتبع لها يكاد يجزم ، مع تباين القائلين بها ، وتنوع مراكز القوى التى ارتبطت بها ، انها تكشف عن بنية ثابتة تكمن وراء النظم المتتابعة ، أن معالم النظام العالمى الجديد فى خطاب بوش فى قاعدة مونتجمرى يذكرنا بقرارات تسوية مؤتمر فيينا عام ١٨١٥ عقب انتهاء

الحروب النابليونية ، كما يذكرنا بخطب الرئيس ولسن وميثاق عصبة الأمم فى اعقاب الحرب العالمية الأولى ويذكرنا أيضا بميثاق الأمم المتحدة عقب انتهاء الحرب العالمية الثانية . الشعارات والدعاوى الأخلاقية التى اتخذتها القرارات السياسية تكاد تكون واحدة مع تغير تشكيل خريطة العالم فى كل مرحلة وفقا لمصالح الدول المنتصرة فالفريق المنتصر - ايا كان - يدعم انتصاره بنفس الشعارات الأخلاقية التى أعتمد عليها الفريق المنتصر فى مرحلة سابقة ، وكأن هناك مقولات ومبادىء ثابتة تستند اليه النظم العالمية رغم تغيرها من مرحلة الى اخرى فى ضوء تغير هرم او نظام السلطة والنفوذ . فإذا ما تساءلنا عن كيفية تناول ودراسة النظام السياسى العالمى فى كل مرحلة من مراحله الا يكون بمقدورنا أن نتعامل معه ، كما نتعامل مع اللغة أو الاسطورة أو أى نظام رمزى بديل يقبل التحليل والفهم . لاشك أن الطابع الرمزى لنظام العالم أوضح من أن تخطئه العين المجردة ، فهو نص لغوى يصاغ فى لغة محددة لها مواصفات معينة ، وهو يشارك الاسطورة ، أو على الأقل يحاول أن يتوحد معها من ناحية طابعه العقائدى ، بما يعنيه من قدسية وتوقير والزام . ويمكننا أن نضيف فنقول بأن نظام العالم ، وهو فى اساسه نظام رمزى له بعدين بعد نظرى وبعد عملى ، فالبعد النظرى هو محتوى ومضمون ومدلول النظام وهو البعد المخزون فى عقل صناع النظام ، اما البعد العملى فانه يتمثل فى الممارسات التى تأتى بدورها اشارة ودلالة على النظام ، أى يمكن فهمها أستنادا الى ذلك النظام ، وكأننا هنا أمام ثنائية أشبه بثنائية اللغة والكلام ، وثنائية المدلول والدال عند سوسير . فالنظام العالمى يبدو شبيها باللغة متى نظرنا اليه كمخزون نظرى فى عقل صناع الظام ، لكن فى تطبيقة وممارسته يبدو شبيها بالكلام ، مع الأخذ فى الاعتبار ، أن واقع التطبيق أو الممارسة أو الكلام يستمد دلالته ومعناه من خلال الخزون النظرى أو اللغة بتعبير سوسير .

وبالتالى فلا يمكن أن نفترض خلو الكلام من اطار مرجعى نستند اليه وهو اللغة ، او خلو الممارسة من بعد نظرى يؤصل دلالتها ، والا افترضنا بذلك انعدام الصلة منذ البداية بين النظام وتطبيقه أو بين اللغة والكلام . وبالتالى فلا مجال لافتراض تباعد وقطيعة بين الدال والمدلول ، فإذا كان سوسير قد شبه العلاقة بينهما بقطعة الورق الواحدة التى لا تستطيع أن تفصل أحدى وجهيها دون تمزيق الوجه الآخر ، فبوسعنا القول بأن الواقع العملى ، واقع الممارسة والتطبيق لكونه دلالة على مدلول النظام وفلسفته فانه ينبغى أن يأتى معبرا عنه بصدق ، وإلا اعتبرناه مجرد قناع زائف لا يعبر عن النظام بقدر ما يعبر عن الايديولوجية الخفية المضمرة فى النظام ، أو ما سكت عنه النظام .

ومن ناحية أخرى نلاحظ أن سوسير فى دراسته للغة قد مال ناحية تجاوز تنوعات اللغة ومظاهرها المتغيرة فى سبيل تأكيد اهمية عناصرها السكونية الثابتة أو ثوابتها البنيوية . فقد كان علماء اللغة أكثر اهتماما بتاريخ كل لغة على حدة بالكشف عن أصولها التاريخية ، وما طرأ على أصواتها من تغير ، وجاء سوسير فاتجه إلى الاهتمام بكشف البنية الكلية للغة عن طريق تجميدها وايقاف تطورها وتتابعها الزمنى ، وبتأثير سوسير حاول لفى شتراوس بدوره كشف التماثل بين اللغة والأسطورة ، فتعدد الأساطير فى كل العصور وفى كل الامكنة ليس أكثر من تكرار لمجموعة من الارتباطات فى كل الروايات الاسطورية ، وتعدد النصوص اللغوية بدوره يتجه لتوافق مجموعة صغيرة من العناصر اللغوية المحددة ، والحق أن البنيوية فى تجاهلها للنزعة التاريخية ونظرتها للتاريخ نظرة سكونية قد أكدت وجود ثوابت بنيوية مستترة فى كل المراحل التاريخية تكمن وراء التحولات المتعاقبة من عصر الى عصر ، وبمقتضى ذلك يحق لنا القول بوجود قطيعة معرفية - الى حد ما - بين العصور المختلفة ، وقياسا على ذلك يصبح بوسعنا القول مع

أقطاب البنيوية ومنهم سوسير وليفى شتراوس بأن تعدد النظم العالمية فى العصور المختلفة يكشف لنا عن ثوابت بنيوية مشتركة بينها وبالتالى يمكن تحديد الأرتباطات والعلاقات الخاضعة لها ، وقد تكشف لنا هذه الارتباطات - كما ابان ليفى شتراوس فى دراسته للأساطير - أن التشابهات ليست هى العلاقات الوحيدة القائمة بينها ، بل يمكنها أن تتصل ببعضها عبر العصور المتتالية عن طريق اختلافها عنها اختلافا منتظما .

البينوية ليست بعيدة الصلة عن نظام العالم ، أو ما يسمى بالنظام العالمى الجديد ، فما الذى تعنيه البنيوية الاهتمام بالنظام أو الهيكل أو البناء العام الذى تنتظم بمقتضاه مجموعة من العناصر المشتتة والمتفرقة لتكتسب من خلاله وعن طريقه كل دلالة ومعنى ، فالنظام أو البناء هو وحده مصدر المعنى ، وبالنظر الى النظام العالمى نجد أننا متى افترضنا وجوده كنا بذلك قد أولينا الأهتمام للبناء أو النسق على حساب مقوماته وعناصره المختلفة ، ومن ثم يتبدى نظام العالم وكأنه لغة أو نسق محكوم باتساق داخلى يعطى لكل عنصر فيه معناه ودلالته ، وهو ما يعنى افتراض خضوع كل دول ، بل وثقافات وحضارات العالم ، لهذا النظام ، وإلا عد ذلك ، انتهاكا لحرمة النظام وهيكله العام ، فالشذوذ أو التمرد على النظام مرفوض بمنطق النظام نفسه . ولا شك أن العداء للذات- كما ذهب شولز - يشكل جزءا من جوهر البنيوية ذاتها ، بصرف النظر عن لونها السياسى الخاص ، ففى الرؤية البنيوية للإنسان ، أدى الوعى الجديد بطبيعة اللغة وعمليات التفكير الى وعى جديد بالعالمية الانسانية ، فالبنيوية تعادى القومية والذاتية بصفة عامة (٤٠) ومن ثم فنحن هنا وكأننا أمام لغة عالمية واحدة ، لا يهم تنويعاتها المتباينة ومظاهرها المتغيرة وممارساتها المتعددة ، بقدر ما يهم نظامها العام وعناصرها الثابتة ، ولعل ما يؤكد هذا توجهات العديد من الباحثين فى النظر الى النظام

العالمى الجديد من زاوية استكشاف ما يميزه من هيكل أو بناء مغايرلما سبقه من نظم أخرى . وما يرتبط بذلك من أهتمام البعض برصد عوامل التهديد أو التفكك أو التحلل للنظام العالمى الجديد كالصحوة الاسلامية والقوميات المتصارعة . وهكذا يبدو النظام العالمى الجديد وكأنه نظام من المحرمات او التابو يعترض شرعية كل ما ينتقص من وحدته أو يهدد دعائمه ، ومتى أدخلنا فى الاعتبار تبعية المعنى للنسق أو البناء أو النظام ، باعتبار انه لا وجود للمعنى منفصلا عن البناء ، كان علينا بالتالى استنباط المعنى الذى يترتب على البناء ، وليس المعنى الذى نحاول أن نلصقة أو نلحقه به ، وهو المعنى الدخيل أو المفتعل الذى يأتى تبريرا للنظام أو البناء باعتباره ايديولوجية له . ولا شك أن معنى النظام لابد وأن يجد على نحو ما مصداقيته فى الواقع والطبيعة ، وعلى حد رأى ليفى شتراوس يمكن القول بأن الطبيعة منذ البداية مليئة بالثقافة ، بل يمكن القول بأن الفكر والمنطق باطنيين فى الطبيعة والحياة ، ويوسعنا أن نمضى خطوة أبعد فندعى ، ولو على نحو مفتعل ، امكانية دراسة نظام العالم على نحو مشابه لنظام القرابة فى المجتمع البدائى عند ليفى شتراوس ، ففى دراسة ليفى شتراوس عن البنى الأولية للقرابة فى المجتمع البدائى لاحظ أن نظم الزواج باعتبارها نظما أولية يمكن أن تقدم لنا نظرية عامة حول القرابة ، ذلك أن المبادىء التى تضعها لتنظيم تبادل النساء لا تقتصر على المجتع البدائى وحده ، بل هى مبادىء عامة لكل المجتمعات ، أى أن هذه النظم تجد مصداقيتها واقعيا من خلال العمل بها ، وأن بدت مختفية فى البنى المعقدة نتيجة العديد من العوامل .

وبالنظر الى الخطاب السياسى لنظام العالم كنص لغوى ومنتج ثقافى من صنيعة وبلورة ساسة القوى العظمى فى العالم ألا يمكن أن نتعامل معه لا باعتباره مجرد نص أدبى يضاف الى مجموعة النصوص الادبية ، نتذوقها فنتقبلها أو

نرفضها ، بل نتعامل معه من منطلق كونه منطقا للعالم ، وبناءً له . وان كان من صياغة مترنخ أو ولسن أو بوش أو غيرهم ؟ والحق أن الخطاب السياسى للنظام العالمى ليس مجرد خطاب فردى ، بل هو خطاب جمعى ، تتمثل فيه طبيعة الصراعات والعلاقات الدولية فى ضوء القوى المهيمنة التى توجه النظام العالمى ، وهو يشق طريقة بقوة وصلابة حتى لو أصطدم بالطبيعة البشرية وفرض عليها بقوة السلاح فهو ليس موضع جدل أو نقاش ، أنه يقدم نفسه كقانون وضعى للعالم ، بل كقانون اسطورى بما يحمله من قدسية وتوقير . ومتى تساءلنا عن مشروعية الخطاب السياسى لنظام العالم باعتباره قانونا ومنطقا له كان علينا أن نتجه الى تحليل مضمون الخطاب وهنا قد نواجه تقابل حادا بين مستويين من التحليل ، المستوى الاخلاقى من ناحية ، والمستوى السياسى من ناحية أخرى ، فإذا ما بدأنا بالمستوى الظاهرى وهو المستوى الذى يتقدم ويواجهنا فى البداية لوجدنا أنه يتضمن من الدلالات ما يجعلنا نسميه على نحو ما بالمستوى الأخلاقى ، وهنا تأتى الافكار الاخلاقية النبيلة كالدعوة الى توطيد التعاون بين جميع الدول والأمم والاحترام المتبادل فيما بينها والتعامل العادل مع جميع الشعوب والحد من التسلح وحل المنازعات الدولية بالطرق السلمية ومواجهة التحديات المشتركة للإنسانية كمشكلات البيئة والتلوث واحترام حقوق الانسان الى غير ذلك من الدعاوى الاخلاقية والاصلاحية التى نجدها عادة عند رواد الاصلاح والتجديد . ولا شك أن مثل هذه الدعاوى تبدو الى حد ما مشتركة ومشاعة بين العديد من النظم العالمية بدءاً من الخطاب السياسى لمؤتمر فيينا عقب الحروب النابليونية وانتهاء بخاطب بوش فى اعقاب حرب الخليج ، مما يجعلنا نجزم بوجود بنية ثابتة على نحو ما وراء الخطب السياسية البليغة للنظم العالمية المتعاقبة ، لعل أبرز ما يميزها منحاها الاخلاقى الواضح . ولما كان يصعب علينا أن نتعامل مع ساسة

العالم باعتبارهم مصلحين وفلاسفة أخلاق ، كان علينا بالتالى أن نتجه الى المستوى الثانى من التحليل ، وهو المستوى المستتر والخفى ونعنى به المستوى السياسى ، وتحديدا نقصد به هيكل القوى والنفوذ فى النظام العالمى ، وهنا بوسعنا القول بوجود بنية مستترة وراء النظم العالمية السياسية تؤكد على نحو ما خضوع النظام لقوى تهيمن عليه وتمسك بزمام اموره وتوجهه وترعاه بالشكل الذى تراه ، وفى هذا المجال يمكن الاشارة الى توجهات العديد من الباحثين فى النظر الى قوى النفوذ فى النظام العالمى الجديد من منطلقات متباينة توضح فى مجملها إمكانية وجود عدة نماذج للنظام العالمى المستقبلى منها النظام الاحادى القطبية والنظام الهرمى والنظام المتعدد الأقطاب والنظام الثلاثى الأقطاب القارية ، ومع تباين هذه النماذج ، لكنها فى النهاية تكشف لنا وجود بنية سياسية تتعلق بتنظيم هيكل أو نظام السلطة فى النظام ، ومن ثم فان البنية السياسية هى البنية المحورية فى اى نظام سياسى يدعى العالمية ، وليست البنية الاخلاقية سوى قناع يخفيها ويحجبها ، فإذا كانت البينة السياسية تؤكد على نحو ما معانى الهيمنة والسيطرة والسلطة والنفوذ والوصاية والفعالية فإن البنية الاخلاقية تؤكد قيم المساواة والعدالة والندية والاحترام المتبادل وحقوق الانسان والتعاون الدولى ، وبالتالى يمكن القول بان البنية السياسية هى البنية الايديولوجية الخفية التى تتستر وراء المقولات والشعارات الاخلاقية التى تشكل البنية الاخلاقية ، وهى البنية التى ينبغى أن نتوجه اليها بالدرجة الأولى ولعل توجهنا اليها على هذا النحو يعد اكثر اتساقا وتوافقا مع تعاليم البنيوية ، باعتبار اننا نتجاوز المستوى السطحى الظاهرى للوقائع الأخلاقية من أجل اكتشاف وتحديد العلاقات الخفية الكامنة فيها وهى علاقات السلطة وحدها ، ولو لم نفعل ذلك لوقعنا فى شراك الزيف الأخلاقى للنظام العالمى . ليكن توجهنا الى شبكة وعلاقات القوى والسلطة والنفوذ بدلا من عالم النوايا والدعاوى

والضمائر والطموحات الأخلاقية ، فالنوايا والضمائر تخص أصحابها وحدهم ، وبسبب طبيعتها الذاتية فأنه يصعب دراستها ، لكن شبكة وعلاقات السلطة والقوة والنفوذ ولها من الخصائص الموضوعية ما يجعلها موضع البحث والدراسة ، ويجعلها بالتالى قادرة على تفسير المستوى الأخلاقى وتحديد الدلالة الحقيقية له . فنظام فيينا بما تتضمنه من مبادىء اخلاقية كمبدأ التخلى عن القوى كقاعدة للتملك يجد تفسيره فى اعادة تشكيل الخارطة السياسية الأوربية وعلاقات السلطة والنفوذ على نحو جديد بما يعنى عودة النظام السياسى القديم ، ونظام عصبة الأمم بكل ما تتضمنة من قيم واخلاقيات ، لكنه فى نهاية الأمر نظام وصاية من قبل الدول العظمى على الدول الصغرى وعلى حد تعبير فيشر ، فقد لبس مبدأ الفتح الخشن الهمجى مسوح المبادىء الاخلاقية ، فاعتبرت الدول المتحالفة وشريكاتها دولا منتدبة من العصبة لإدارة الاملاك التى ضمت اليها ، ومن ثم فإن نظام الانتداب عندما افتعلته العصبة لتحقيق الرفاهية والتنمية للدول الواقعة تحت الانتداب هو فى حقيقة امره نظام استعمارى جديد ، ونظام هيئة الأمم المتحدة ، بكل اجهزته ومنظماته التربوية والتشريعية والأقتصادية والعلمية والثقافية ، وبكل مضامينة الأخلاقية ، هو بالمثل نظام هيمنة من خلال خمسة دول لها حق العضوية الدائمة فى مجلس الأمن ولهم وحدهم دون غيرهم حق النقض (الفيتو) . ويأتى النظام العالمى الجديد فيؤكد بدوره ، بعد استهلاله بمجموعة من الدعاوى الأخلاقية النبيلة ، واقعا سلطويا جديدا ، يراه البعض على انه أعلان صريح بهيمنة وسلطة وسطوة قطب واحد على العالم كله . وهكذا فإن النظام العالمى باعتباره نظاما سياسيا هو نظام سلطة فى المقام الأول ، وبالتالى فان علينا أن نتوجه الى المعنى الذى يترتب عليه كنظام سلطة وليس المعنى الذى يبرره ويدعمه كنظام اخلاقى . فإذا كان النظام العالمى احادى القطبية ، فإن المعنى المستفاد من هذا البناء يفيد

تبعية العلاقات والتفاعلات الدولية للقطب الواحد المهيمن هيمنة عسكرية وسياسية واجتماعية وأقتصادية وايضا بتحية ثقافية حضارية ، وإذا كان النظام العالمى يؤكد تعددية الأقطاب فى ضوء تباين عناصر القوة والنفوذ ما بين قوة عسكرية واستراتيجية واقتصادية ومالية فإن النظام العالمى بدوره لابد وان يأتى انعكاسا للقوى المتحكمة فيه ، وعلى ذلك فإن النظام العالمى لابد أن يكون معبرا بصدق عن ترتيب وتنظيم عناصر القوى التى يتشكل منها ، وليس انعكاسا للدعاوى والمبادىء الأخلاقية التى يطرح نفسه من خلالها .

ان نظاما لا تشارك كل دول العالم فى صياغته وصناعته وابداء الرأى فيه هو نظام ديكتاتورى استبدادى يهمش دور البعض على حساب تأكيد سطوة وسلطان البعض الآخر ، ومثل هذا النظام هو وحده الذى يفرز معناه فى اتجاه صناعة ومشرعية ، ومن ثم فإن التصورات التى يمكن أن تستفاد من هذا النظام يمكن أن تكون على النحو التالى :

* تكريس التفاوت بين الدول والشعوب على جميع المستويات العسكرية والعلمية والتكنولوجية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية .
* تأكيد العنف فى ادارة العلاقات بين الدول وبالتالى تسوية المنازعات بالوسائل العسكرية أو الضغوط الأقتصادية .
* تجاهل القيم الإنسانية والاخلاقية كالحرية والديمقراطية والمعاملة العادلة لجميع الشعوب وحقوق الانسان واحترام قواعد القانون الدولى والشرعية الدولية .
* انعدام وجود الحوار الحقيقى بين الحضارات والثقافات وتجاهل مبدأ النسبية الثقافية بما يعنيه من تجاهل الخصوصيات الثقافية الحضارية للمجتمعات ، وبالتالى محاولة فرض بعض القيم باعتبارها عالمية لا تتعلق بمجتمع دون غيره ، رغم كونها مجرد تعبير عن ثقافة الأقوى عالميا .

مثل هذه التصورات هى التى يمكن أن تستفاد من نظام يتشكل من خلال وبواسطة علاقات القوى وحدها ، ولا يهم بعد ذلك أن يكون النظام قديما أم حديثا . ويمكننا ملاحظة عمق الفجوة بين الشعارات والقيم التى طرحها بوش فى اعقاب حرب الخليج والصقها بالنظام العالمى الجديد من جهة وبين الممارسات الفعلية على أرض الواقع الفعلى من جهة اخرى . فالقيم الخلقية والمبادىء الانسانية النبيلة التى جاءت على لسان بوش وهى الحرية والديمقراطية وحقوق الانسان والتضامن الدولى فى مواجهة العدوان واحترام القانون الدولى والشرعية الدولية والحد من ترسانات الاسلحة ...... تشكل فى مجملها يوتوبيا من المبادىء والمثل العليا لا تقل فى نبلها وسمو غايتها وروعة صياغتها عن غيرها من اليوتوبيات التى بلورها الفلاسفة على مر تاريخ الوعى الانسانى ، بل قد تفوقها فى طرحها لمبادئها على نحو مباشر بسيط وتلقائى وسهل وبعيد عن تعقيدات ومصطلحات الفلاسفة التى قد يصعب على العامة تفهمها ، مع الأخذ فى الحسبان أن اليوتوبيا هنا جاءت على لسان رئيس الدولة التى بدت للبعض وخاصة بعد سقوط الاتحاد السوفيتى باعتبارها القطب الأوحد المهيمن على العلاقات الدولية ، اما بقية اليوتوبيات التى عرفتها البشرية فإنها جاءت على السنة فلاسفة لا يملكون من أمور الدنيا شيئا غير تأملاتهم الفلسفية وحدها ، وشتان بين الفكر الذى تشرعه وتدعمه وتفرضه السلطة والنفوذ والفكر الذى يطرحه الفيلسوف مستندا الى قوة العقل والمنطق ، ولا يعنى هذا بطبيعة الحال انحيازا لفكر أصحاب السلطة والسلطان بقدر ما يعنى أهمية اتخاذ الحيطة والحذر من أقوالهم ودعاويهم والشك فى مصداقيتها ، أو على الأقل تقويسها ووضعها بين قوسين ، خصوصا متى كانت مصالحهم واضحة فى غرسها والدفاع عنها ، وهنا تبدو اليوتوبيا وكأنها قد صممت خصيصا لخدمة غايات وأهداف خاصة باصحابها ، وتأتى الممارسات العملية كمحكات واقعية فى

الحكم على مصداقية اليوتوبيا أو النظام العالمى الجديد ، فإذا صدقها الواقع بما يتضمنة من ممارسات فعلية كان هذا دليل صدقها وان كذبها كان هذا دليل بطلانها ، وكان هذا ايضا دليل كونها مجرد دعوة مضللة خادعة أو ايديولوجية مقنعة تخفى مصالح أصحابها ، كما تخفى الدلالة الحقيقية لها ، ولا غرو بعد ذلك ، أن أقترن النظام العالمى الجديد بالايديولوجيا ، ليس بالمعنى الذى يؤكد الفصل والقطيعة بينهما كما أدعى فوكوياما ، وانما على العكس من ذلك ، بالمعنى الذى يؤكد توحدهما فى كيان واحد . ومن هذا المنطلق نتجه الى الواقع الفعلى ، واقع التطبيق والممارسة ، وليس واقع النظر والتأمل ، لنرى الى اى حد تفاعلت شعارات ومقولات النظام العالمى الجديد ، بل وكل نظام يدعى صفة العالمية ، مع هذا الواقع . ولسنا نفتعل شيئا جديدا ، أو منطقا مخالفا ومغايرا لمنطق التفكير البرجماتى لدى فلاسفة المجتمع الامريكى ، بل اننا نستقى منهم منهجهم فى التفكير لنتعامل به مع شعارات النظام العالمى الجديد ، فالفجوة الهائلة بين دول العالم الغنية ، ودوله الفقيرة لا يمكن أن تخطئها العين المجردة ، مما يؤكد انعدام العدالة فى العلاقات الأقتصادية والاجتماعية بصورة مطلقة ، ويكفى أن نطلع على التقرير الثالث عن التنمية البشرية الذى اصدره البرنامج الاغاثى للأمم المتحدة منتصف عام ١٩٩٢ متضمنا مجموعة من الحقائق الدامية المفزعة أقل ما يقال عنها انها تصدم الضمير الانسانى وتتعارض مع كل القيم والمثل العليا التى عرفتها الانسانية على مر عصورها فيكفى أن نعرف أن ٢٠٪ من سكان العالم يحصلون على ٨٢,٧٪ من مجموع دخل العالم بينما الـ ٢٠٪ من سكان العالم الأكثر فقرا يحصلون على ١,٤ من دخل العالم والـ ٢٠٪ الاقل فقرا يحصلون على ١,٠٩ من دخل العالم وهناك ٢٠٪ ثالثة فقيره تحصل على ٢,٣٪ من دخل العالم ، وهذا يعنى أن ٦٠٪ من سكان العالم يحصلون على ٥,٦٪ من أجمالى دخل العالم .

وتستهلك الدول الغنية حوالى ٧٠٪ من الطاقة العالمية ٧٥٪ من معادن العالم و ٨٠٪ من اخشابه ، و ٦٠٪ من طعامه ، وفى الوقت نفسه يوجد فى الوقت الراهن حوالى ٢٣٠٠ مليون من البشر يفتقدون الى خدمات الصرف الصحى و ١٣٠٠ لا يستطيعون الحصول على مياه الشرب الصالحة ، هذا بالاضافة الى انتشار المجاعات فى العديد من الدول الأفريقية فى الوقت الذى تعانى فيه بعض دول الشمال من التخمة (٤١) . ومن ثم فان خسارة دول الجنوب نتيجة الاوضاع غير المتكافئة فى العلاقات التجارية والمعاملات المالية الدولية تمثل اضعاف ما تحصل عليه هذه الدول من معونات خارجية وإذا كان التفاوت الاجتماعى والاقتصادى على مثل هذه الدرجة الرهيبة من التفاوت بين الدول الغنية والدول الفقيرة ، فانه من ناحية أخرى يعكس تفاوتا علميا وتكنولوجيا وعسكريا .

وتأتى الى واقع الممارسة للقيم والمبادىء الانسانية كالحرية والديمقراطية وحقوق الانسان والشرعية الدولية فنجدها أشبه بالشعارات الجوفاء والمفارقة والمتعالية والبعيدة كل البعد عن أرض الواقع . إذ كيف تتفق مثل هذه الشعارات مع تنظيم دور مجلس الأمن على حساب الجمعية العمومية ؟ وكيف تتفق مع احتكار حق النقض فى قرارات مجلس الأمن لخمسة فقط من اعضائه ؟ وكيف تتفق مع تطبيق الولايات المتحدة مبدأ الشرعية الدولية بصورة انتقائية بالشكل الذى يخدم مصالحها وحدها ؟ فإذا كانت الشرعية الدولية قد تحركت على نحو فورى تجاه العراق أثر احتلاله للكويت فى الثانى من أغسطس ١٩٩٠ كما تحركت وفرضت حصارها الفعال على ليبيا ابان ازمة لوكربى فإن الشرعية الدولية من ناحية اخرى اغمضت العين وأخرست اللسان وحجبت الضمير عن كل انتهاكات اسرائيل السافرة لكل قواعد القانون الدولى . فى عام ١٩٤٨ اغتالت اسرائيل الكونت برنادوت مبعوث الأمم المتحدة الى فلسطين ، وفى ١٨/٤/١٩٩٦ ضربت اسرائيل مقر الأمم

المتحدة فى قانا وحولته الى اشلاء من جثث الضحايا المدنيين من الأطفال والنساء والشيوخ لتؤكد بذلك استحقاقها بهيبة وكرامة المجتمع الدولى . وعندما أجتمع مجلس الأمن لبحث العدوان نهضت الولايات المتحدة كعادتها لتبريره ومساندته فاخضعت مجلس الأمن لإرادتها الحديدية وهددت باستعمال حق الفيتو فى مواجهة أى قرار يدين اسرائيل ، ولم تكتف بذلك ، بل حذرت سفيرتها وقتئذ مادلين اولبرايت من تبنى الجمعية العمومية أى قرار يتعارض مع مجلس الأمن حفاظا على وحدة وعدم انقاسم الأمم المتحدة وعدم تناقضها مع نفسها . وعندما نشرت الأمم المتحدة تقرير واقعة الاعتداء المتوحش على قانا ، اعلنت الولايات المتحدة ثورتها العارمة فى مواجهة امينها العام بطرس غالى وتوعدته بعدم تجديد ترشيحه فترة ثانية ونجحت بالفعل فى استبعاده رغم موافقة جميع الدول الاعضاء على اعادة ترشيحه .

وعلى مرأى من العالم كله نفذت محاولات ابادة شعب كامل وهو شعب البوسنة والهرسك باساليب لا تقل فى وحشيتها وضراوتها عن اساليب النازية فى القتل والفتك والاغتصاب وعندما تحركت المنظمة الدولية بقيادة الولايات المتحدة فإنها تحركت فى تباطىء مذهل يفوق حركة السلحفاة . وهى وأن هددت وافتعلت بعض الطلعات الجوية على صرب البوسنة ، فإنها بدت وكأنها أشبه بتدريبات عسكرية ، لا فعالية أو تأثير لها ، فلا يوجد أى مجال للمقارنه بينها وبين الهجوم الكاسح على العراق ، وينتهى الموقف بغرض الحل الذى يكافىء المعتدى ويؤكد مشروعية منطق القوة ، فلا يجد عزت بوجفيتش رئيس البوسنة كلمات يعبر بها عن اضطراره لقبول قرار المجتمع الدولى ممثلا فى الولايات المتحدة سوى وصفه للحل بكونه اشبه بجرعة الدواء المر التى لا مفر منها .

وهكذا أتخذ العنف طريقه الى العلاقات الدولية ، وتلاشت طرق مواجهته بموازيين ومعايير واحدة ، فالاجراءات الحاسمة تتخذ متى كان يتعارض مع مصالح القوى المهيمنة على النظام العالمى ، واقصى اجراء يتخذ ضده هو المطالبة بضبط النفس أو أبقاء الاوضاع على ما هى عليه بصورة لا تلحق الضرر بالطرف الأقوى فى العدوان بل قد تسوغ له مشروعية عنفه وتكافئه إذا لزم الامر .

وإذا كان النظام العالمى الجديد قد نادى بضرورة تخفيف ترسانات الاسلحة وأخضاعها للمراقبة وأخذ على عاتقه تمديد معاهدة خطر أنتشار الاسلحة النووية ، فإن سباق التسلح مضى على قدم وساق . بل تشكل تجارة السلاح مصدرا هاما من مصادر الدخل القومى للعديد من الدول المصدرة له . وفى الوقت الذى فرضت فيه القيود الدولية والحظر الشامل للاسلحة على الدول التى خرجت من نطاق الحماية الامريكية كالعراق وأيران وليبيا ، فإن أمريكا لم تكتف بتزويد اسرائل بكل احتياجاتها من الاسلحة ، بل منحتها أيضا حق انتاج بعض أنظمة الصواريخ الأمريكية المتقدمة مثل الباتريوت وآرو . وبينما أخذت امريكا على عاتقها دعوة جعل منطقة الشرق الأوسط منطقة خالية من السلاح النووى فانها تجاهلت كلية مخزون اسرائيل من الاسلة النووية . ويأتى مؤتمر التمديد والمراجعة لمعاهدة عدم انتشار الاسلحة النووية ليتخذ قراره بالتمديد الابدى للمعاهدة مؤكدا بذلك اختلال التوازن فى العلاقات الدولية . فإذا كانت الدول التى وافقت على التمديد اللانهائى للمعاهدة وعددها ١٠٥ دولة رأت فى ذلك التمديد مصلحة لها ، فقد رأت سبعين دولة أخرى أن التمديد يمثل خللا واضحا فى اسلوب أدارة التعاقدات الدولية ، باعتبار أن اجبارها على الانصياع لقرارا تهديد امنها بشكل مباشر أو غير مباشر تحت دعوة إن دولا اخرى قد وافقت من شأنه أن يعمق الإحساس بالاحباط واليأس من افتقاد النظام الدولى – بعد انتهاء الحرب الباردة للعدالة فضلا عن الموضوعية

، وبينما بدت اسرائيل سعيدة بعدم تقديمها لاى تنازل فيما يختص بقصية نشاطها النووى ، الا ان الاسلوب الذى عالجت به الولايات المتحدة مسألة تمديد المعاهدة وسعيها إلا تتعرض اسرائيل لاى ضغوط ، والا يذكر اسمها فى القرار الخاص بالشرق الاوسط ، وهو الامر الذى استحق عليه الرئيس كلينتون الشكر من اسحاق رابين ، جعل من مؤتمر التمديد والمراجعة مجرد فصل من فصول الصراع الدولى النابع من الرغبة الهيمنة وفرض الأمر الواقع بالقوى العسكرية ليس فقط فى الشرق الأوسط وانما فى العالم كله . ولا غرو بعد هذا أن أعلن شيمون بيريز بعد انتهاء مؤتمر المعاهدة أن اسرائيل ستمنع طهران من امتلاك قوة عسكرية نووية ، وهكذا تلاشت عالمية المعاهدة وضمانها لامن جميع الدول بشكل متوازن واعتمادا على أسس لا تتغير بتغير موقع الدول من خارطة التحالفات الدولية ، وتأتى اتفاقية الدفاع المشترك بين الولايات المتحدة واسرائيل واعلان امريكا على لسان وزير دفاعها لشيمون بيريز وللعالم كله بأن امريكا حريصه على التفوق النوعى لجيش اسرائيل تأكيدا صريحا على تجاهل مبادىء العدالة فى امتلاك الاسلحة . وفى ديسمبر ١٩٩٥ اعلنت الولايات المتحدة رفضها التوقيع على المعاهدة التى ابرمتها دول جنوب شرق أسيا (آسيان) فى قمتها التى عقدت فى بانكوك الخاصة باعلان منطقة جنوب شرق آسيا خالية من السلاح النووى ، والحجة التى استندت اليها فى تنصلها من التوقيع على المعاهدة تنطلق من ادعائها أن بنود المعاهدة لا تتفق مع مبادىء قانون البحار ومع حرية البحار من منطلق أن مبدأ " المرور " فى البحار العالية كما هو مقرر فى اتفاقية جنيف للبحار العالية (ابريل ١٩٥٨) التى لا تقبل – بطبيعتها الجغرافية – وضع اليد أو الحيازة . ومن ثم لا تدخل فى الملكية الأنفرادية لأى دولة من الدول . ومن ثم رأت الولايات المتحدة أن الموافقة على معاهدة " اعلان منطقة جنوب شرق آسيا خالية من الاسلحة النووية على ما هى

عليه دون تعديل يعنى التفريط فى حقوق اعطاها القانون الدولى للدول وبالذات حق المرور الحر فى البحار العالية (أى تلك الاجزاء من البحار التى تأتى بعد المياة الداخلية والمياة الأقليمية للدول الشاطئية) ويلزمها بقيد ' المرور البرى ' الذى تتمتع به الدول الشاطئية فقط بالنسبة لمياهها الداخلية ومياهها الاقليمية ، الذى يشترط أن يكون مرور السفن غير ضاء بالنسبة للدول الشاطئية . وهكذا أرادت الولايات المتحدة أن تتمتع بحق المرور الحر لسفنها النووية فى المناطق التى حددتها معاهدة دول الآسيان كمنطقة خالية من الاسلحة النووية .

وعلى نحو ما تكرر هذا الموقف ازاء معاهدة افريقيا يجعل القارة الأفريقية منطقة خالية من الاسلحة النووية ، المعروفة باسم " معاهدة بلندايا " نسبة الى المحطة النووية التى ازالتها دولة جنوب افريقيا ، وهى المعاهدة التى وقعتها ٤٩ دولة أفريقية من أصل ٥٣ دولة أفريقية فى مؤتمر خاص عقد بالقاهرة فى ١١ أبريل ١٩٩٦ . فقد وقعت أربع دول من الدول الخمس النووية الكبرى وهى الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا والصين على ملحقين لتلك المعاهدة يلزمانها بعدم استخدام الاسلحة النووية أو التهديد بها ضد أى من الدول الأفريقية التى تشملها المعاهدة أو اجراء تجارب نووية على أراضيها . ورفضت روسيا التوقيع بحجة وجود قاعدة عسكرية امريكية فى جزيرة دييجو جارسا فى المحيط الهندى التى تستأجرها الولايات المتحدة من بريطانيا وتستخدمها لتخزين اسلحة نووية . وهكذا لم يأتى توقيع الدول الاربع على ملحقى المعاهدة بريئا أو عفويا بل جاء بناء على إدراج الدول الأفريقية بندا ضمن المعاهدة يترك لكل دولة حرية السماح بمرور الدول الكبرى النووية على التوقيع على بروتوكولات المعاهدة .

وهكذا تتسع الفجوة بين دول العالم الثالث التى تسعى طواعية الى الالتزام بتحريم الاسلحة النووية وبين الدول الكبرى الغربية الحريصة على امتلاك هذه الاسلحة ، والتمتع بحق المرور الحر فى أى بحار فى العالم دون اكتراث بمصالح الشعوب .

وفى ضوء تكريس التفاوت بين الشعوب على جميع المستويات العسكرية والتكنولوجية والإقتصادية والإجتماعية والطابع الانتقائى لتطبيق مبادىء الحرية والديمقراطية والشرعية الدولية وسباق التسلح وانعدام وجود معايير عادلة تطبق على جميع دول العالم بشأن امتلاك الاسلحة النووية ..... فى ضوء كل هذا ينتفى القول بإمكانية وجود حوار حقيقى بين الحضارات والثقافات على مستوى الندية والاحترام والتواصل الحقيقى ، أن نظاما يطرحه الكبار ويخضعونه لسيطرتهم وتوجهاتهم وبمقتضاه يتم تهميش دور الصغار ، مهما قيل عن قيمة واخلاقياته ، فإنه فى نهاية المطاف نظام القوة وحده ، والأقوى عسكريا وتكنولوجيا واقتصاديا يستطيع أن يمسك بزمام المبادرة ويمكنه نشر قيمه وأطره الفكرية والثقافية ، ويمكنه بالتالى أن يضفى عليها طابعا عالميا ، وبالتالى لا مجال لمبدأ النسبية الثقافية والتعددية الفكرية ، وفى هذا الصدد يمكننا الاشارة الى أهمية الندوة التى عقدها مركز دراسات الوحدة العربية فى بيروت بتاريخ ١٧-٢٠ ديسمبر ١٩٩٧ تحت عنوان " العرب والعولمة " ، ففى إطار اتفاق غالبية الآراء ، الذى كثيراً ما وصل الى حد الإجماع – على حد قول أ.د اسامه الخولى – يمكن ملاحظة ما يلى :

١- أجمع الكل على أننا لسنا أمام أمر طارىء ، ولا قطيعة ثورية مع الماضى القريب . بل إننا إزاء عملية تاريخية ، كما ذكر فى جلسة العمل الأولى .

٢- أجمع الكل على أن الإنكار والاستنكار موقفان غير مقبولين إزاء ما نواجهه . فالهدف ليس نقد الظاهرة ، بل فهمها وتحليلها وبلورة ردود الفعل المثلى إزاءها .

٣- أن الرأى هو أن ركيزة الظاهرة الأساسية اقتصادية فى طبيعتها ، وأن أدواتها هى الشركات المتقدمة القوميات ... وإن كان هذا لا يعنى بالطبع تجاهل تجلياتها الأخرى فى المجالات السياسية والعسكرية والثقافية والإعلامية .

- أن الكثيرين أكدوا على انتقائية الظاهرة كما نرى تجلياتها اليوم على أرض الواقع ، وبعيدا عن الشعارات البراقة والمطروحة حول الديمقراطية أو حقوق الإنسان . هى تفتح أسواق العالم لمنتجات دعاتها الكبار وتوحدها أمام منتجات الدول النامية . وفى وجه العمالة التى كانت ترحب بمجيئها فى ما مضى . العولمة فى الشمال والهيمنة فى الجنوب ليستا ظاهرتين منفصلتين ، انهما عملية واحدة طبيعية ومتوائمة ، والتناسق بين أجزاء المنظومة الدولية هو الأصل .

- أن الغالبية ترى أن الولايات المتحدة الأمريكية هى الفاعل الرئيسى فى عملية إعادة إنتاج نظام هيمنة جديد تحت شعار العولمة ، وأن العولمة كما نعرفها اليوم عولمة أمريكية أساساً ومحاولة لعولمة نمط الحياة الأمريكى .

- أن الكل مدرك لأهمية الدور الذى تلعبه التطورات التقانية الحديثة ومقدر لها ، وبالذات فى مجال الإعلامية بمعناها العريض الذى يشمل الإلكترونيات الحديثة وتطبيقاتها المتلاحقة بسرعة مذهلة فى كثير من مجالات الحياة .

- أنه فى مسألة البعد الثقافى للعولمة كان هناك أتفاق كبير على أن العولمة سلاح خطير يكرس الثنائية وانشطار الهوية الثقافية الوطنية . السيادة الثقافية تنهار بتزامن ضغوط الخارج فى اخفاقات مؤسسات الداخل . وسيادة ثقافة الصورة واستبدال " السمعى - البصرى " بالثقافة المكتوبة كآداة للنظام الثقافى المسيطر أصبحا المصدر الأقوى لبناء القيم والرموز وتشكيل الوعى والوجدان .

- أن الهجوم الكاسح للعولمة سيؤدى الى الارتداد نحو التشبث بالثقافة القومية ، إلا أن المعركة ستكون خاسرة ما لم تتحول المقاومة الى مقاومة إيجابية تتسلح بأدوات ثقافية العولمة نفسها القائمة على أساس اقتصادى - علمى - ثقافى متين. التركيز على الثقافة نوع من الهروب من المواجهة فى مجالات الاقتصاد والسياسة والعلم والثقافة . التبعية الثقافية هى نهاية عمليات السيطرة الكلية التى تبدأ فى المجالات الأخرى (٤٤) .

ولا شك أن نقاط الاتفاق السابقة تؤكد على نحو ما أننا أمام نسق أو بناء قيمى ، وإن يتبلور على نحو نخدد قاطع بعد ، وهو نسق لم يشارك عالمنا العربى والإسلامى ، كما لم تشارك دول العالم الثالث ، كما لم تشارك المجتمعات البدائية فى صنعه ، بل لقد فرض علينا ، والتحدى الذى يواجهنا ينبع من كيفية مواجهتنا له ، أى أن موقفنا لا ينطلق من الفعل بقدر ما ينطلق من رد الفعل ، قضيتنا المحورية مواجهة العولمة ، والمؤتمرات والندوات والدراسات تتخذ من العولمة موضوعا لها ، فالقضية التى نواجهها تتمثل فى كيفية تحديد موقعنا من هذا النسق أو البناء فرض علينا ، وهكذا تتبدى الإشكالية المحورية . فإذا كانت العولمة أشبه بنسق أو بناء كلى ، أمكن القول بأنه من الطبيعى أن تتخذ من القومية والذاتية موقف العداء والرفض . وبالتالى تبدو العولمة وكأنها ظاهرة تمتلك نظامها الداخلى المتماسك ، ومن ثم فهى تمثل حاجة أساسية للجنس البشرى ، إن لم تكن من وجهة نظرنا ، فإنها من وجهة نظر غيرنا ، أو بعبارة أخرى ، من وجهة نظر الأوصياء علينا ، وعلى العالم ، من وجهة نظر صناع النظام فى العالم ، فليس ثمة معنى للعالم ، لو لم تكن هناك قواعد واضحة له . وفى هذا الصدد نجدنا نردد مرة أخرى ما سبق أن ذكره ليفى شتراوس ؛ وذكرناه من قبل فى الفصل الثانى من هذه الدراسة . فهو يقول " أنك متى نظرت إلى الانجازات العقلية للجنس البشرى ، كما

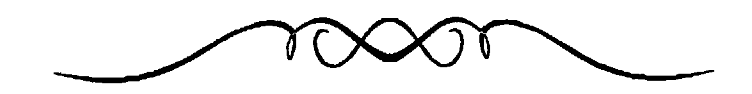
سجلت فى جميع أنحاء العالم ، فأنك تلاحظ وجود طابع عام يميل دائما الى تقديم بعض اشكال النظام ، فإذا كان هذا الأمر يمثل حاجة أساسية للنظام فى العقل البشرى ، أمكن القول باقتران هذه الحاجة بوجود نظام فى الكون ، مما ينتفى معه القول بوجود حالة من الفوضى الشاملة . البشرية عند ليفى شتراوس لا تحيا بدون نظام أو بناء أو نسق . والنظام العالمى الجديد يبدو وكأنه ذروة ما وصل اليه العقل البشرى فى بحثه الطموح لاكتشاف هذا النظام ، وإذا لم يكن لنا أى دور فى صنعه ، فان شأنه فى هذا شأن أى اكتشاف جديد ، لا يشترط لكى نقبله أن نكون قد ساهمنا فى كشفه . فالإكتشافات العلمية ، تنبهر بها ونستخدمها ونستهلكها ، ويصعب علينا أن نرفضها ، بل اننا نبحث عنها ونتعقبها من منطلق حاجتنا اليها . ولا يهم بعد ذلك تحديد دورنا فى التوصل إليها ، إنها تبدو فى نهاية المطاف وكأنها موجهة للإنسانية ككل ، حتى ولو أحتكر البعض تصديرها وتوجيهها وتحديد السياسات الخاصة بها . وبالتالى فإن الحاجة الى وجود نظام عام شامل للجنس البشرى تتفق مع حاجة العقل البشرى الى إفتراض مثل هذا النظام للكون ، ومتى توصلت البشرية لنظام يتسم بالشمول والكلية ، أصبح عليها أن تتخذه منطلقا لها فى التعامل مع العالم ، ويؤكد هذا أقتران النظام العالمى الجديد بنهاية الايديولوجيا ونهاية التاريخ عند فوكوياما ،أو بعبارة أخرى أقتران النظام العالمى الجديد بالأنتصار النهائى والحاسم للرأسمالية على غيرها من الأيديولوجيات ، وهو ما يعنى توصل البشرية إلى نظم فكرية أو ايديولوجية مغايرة للنظام الرأسمالى الليبرالى الذى أثبت تفوقه وانتصاره الساحق على كل النظم الأخرى .

وهكذا يمكن أن نكتشف فى فكر ليفى شتراوس ما يعد من قبيل الأرهاصات الموحية والمؤتمرة فى نشأة مقولة نهاية التاريخ عند فوكوياما . فلا مجال للتغيير أو التطور عند كل من ليفى شتراوس وفوكوياما ، باسم الانتصار الحاسم للرأسمالية

الليبرالية ، وباسم النظام العالمى الجديد أو العولمة ، لا مجال للتغيير أو الرفض أو الانكار ، بل نحن أمام ما يشبه القانون العلمى الحاسم والنهائى لتفسير كل ظاهرة تواجهنا عند فوكوياما ، وباسم سيادة النسق أو النظام أو البناء ، لا مجال لفعالية الذات الإنسانية بمعزل عن هذا النسق عند ليفى شتراوس . وإذا كنا نفتقد مبدأ النسبية الثقافية والتعددية الفكرية عند فوكوياما ، فإننا – على نحو ما – نفتقد هذا المبدأ ، بصورته الحقيقية وليس بصورته الشكلية ، عند ليفى شتراوس ، مهما قيل عند دفاعه عن هذا المبدأ ، والحق أن ليفى شتراوس قد آثر اتخاذ موقف الصمت والسلامة تجاه العديد من القضايا السياسية – على نحو ما رأينا فى تناول نزعته الايديولوجية المحافظة – مكتفياً بالنظر الى المجتمع البدائى باعتباره أشبه باليوتوبيا الكفيلة بحل كل التناقضات ، فالأمن والسلام هنا فى المجتمع البدائى ، وكأنه لا مجال لتغيير الأوضاع المتردية للعالم المعاصر إلا عن طريق الالتجاء الى مجتمع بعيد عن حركة التاريخ ، رأى ليفى شتراوس أن العالم تتنازعه حضارات وثقافات ، وكل حضارة أو ثقافة لها موقعها ، ولا ينبغى تبعية كل الحضارات لحضارة واحدة دون غيرها ، فالتآزر والحوار بين الحضارات هو ما ينبغى أن نتطلع اليه ، وليس هناك مجال لأفضلية حضارة على غيرها ، لأنه لا يوجد لدينا أى معيار للتفاضل . وهكذا بدا ليفى شتراوس فى صورة المفكر الموضوعى المنصف الذى أعاد الاعتبار لكل حضارات العالم وجعلها تقف جميعا على قدم المساواة . ولا شك أن مثل هذه الصورة تدفعنا إلى احترامه وتقدير مقوفه ، وخصوصا مشاركته فى مؤتمر ستوكهولم ' تنوعنا الخلاق ' . لكن ..... كيف يكون الخلاص من أزمة الموقف الحضارى الراهن ؟ كيف يمكننا ترجمة موقفه هذا الى صيغة محددة نتعامل بها مع عالم منقسم إلى دول تمتلك أسباب القوة والتقدم والتفوق والسيطرة ، ودول أخرى لازالت ترزخ فى عاداتها وتقاليدها

وأساطيرها ، وكيف يمكن مواجهة قضايا التنمية فى دول العالم الثالث وفقا لموقفه؟ إلا يدعونا موقفه إلى أن نكتفى بالأشارة بفضائل وقيم كل ثقافة وكل حضارة وأبقاء الأوضاع على ما هى عليه دون محاولة تغييرها ؟ فيقنع كل مجتمع بانجازاته ومكتسباته ، وليس فى الإمكان أبدع مما كان . وليبقى كل شئ على ما هو عليه ، ولا يهم بعد ذلك أن كانت التكنولوجيا من نصيب بعض الشعوب والدول ، فالشعوب جميعا ، على اختلاف الوانها ، حتى البدائية منها ، لها نصيب من المعرفة التكنولوجية فى ضوء بنيوية ليفى شتراوس ... بالطبع لا يمكن رفض دعوة ليفى شتراوس الى حوار الحضارات والثقافات ، ولا ننكر ما تنطوى عليه كل حضارة من خصائص وسمات ، لكننا من ناحية أخرى ننادى بتقدم الحضارات ، بل وحقها فى التقدم ، خصوصا تلك الحضارات التى ما زالت تحيا بمنطق الاسطورة الذى تجاهله ليفى شتراوس ومنطق الأسطورة كما نراه هو منطق التخلف والتبعية والجمود وقبول الأمر الواقع ، أنه منطق الاستسلام لبنية النظام العالمى . وهى بنية من شأنها أستمرار أوضاع المجتمعات النامية والمتخلفة والبدائية على ماهى عليه . وهكذا ينتفى القول بإمكانية قيام حوار وتفاعل حقيقى بين الحضارات والثقافات ، حوار بين الأقوياء والضعفاء ، حوار بين من صاغ وشكل وتحكم ، وبين من خضع وتقبل واستسلم وأنفصل . فإذا ما تحقق مثل هذا الحوار ، فإننى لا أعتقد أنه سيكون متكافئا . وبالتالى ربما بدت نظرية هانتجتون القائلة بالصدام بين الحضارات أكثر دلالة عن العلاقة بين الحضارات والثقافات فى ضوء الواقع الراهن. خصوصا إذا أضفنا اليها انعدام الندية الاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والعسكرية فى عالمنا المعاصر ، فليس يكفى القول مع هانتجتون بأن المصدر الأساسى للصراعات والنزاعات المستقبلية لن سيكون سياسيا أيديولوجيا أو أقتصاديا ، بل سيكون ثقافيا حضاريا بالدرجة الأولى ، بل ينبغى أن ندخل فى

حسباننا ، فى المقام الاول ، دوافع ومبررات مثل هذا الصدام ، فطالما أنعدمت الندية السياسية والاقتصادية والعلمية والتكنولوجية والعسكرية ، أصبح مجال الصدام والصراع أكثر حدة فى المجال الثقافى ، بل قد يصبح هذا المجال هو السلاح الفعال والمجال المتاح أمام الشعوب والمجتمعات المحرومة من بقية مظاهر التأثير العالمى ، وفى عالم لا مجال فيه لمبدأ الندية والمساواة والمعاملة العادلة الواحدة لكل الشعوب ، فلا أعتقد أنه يمكن أن نكتفى بطرح شعارات أخلاقية تنادى بالتعددية وأحترام مبدأ النسبية الثقافية ، أو نكتفى بعقد مؤتمر اليونسكو فى ستوكهولم . فلا أعتقد أن صناع النظام العالمى الجديد أو صناع العولمة قد حركتهم دوافع ثقافية أخلاقية بقدر ما حركتهم دوافع ومصالح سياسية وإقتصادية فى المقام الأول .



هوامش الدراسة

هوامش الفصل الاول

(١) Paz, Octavio - Claude levi - strauss. Transiated from the Spanish by J.S. Bernstein and Maxine Bernstein Cornell University Press - London 1970 pp. 4-5

(٢) Leach, Edmund, Claude Levi - Strauss. Living books New York. 1970 p. 1

(٣) Paz, op. cit., p. 4

(٤) Gilles Lapouve, Ni dieux ni maitres mais une reupub lique des Professeurs, Lire, No. 68 (April 1981) pp. 47-51 Quoted in David pace, Claude. Levi-strauss. The Bearer of Ashes Routledge & Kegan Paul 1983, pp 2-3

(٥) Quoted in David pace, op. cit., 5.

(٦) Guddihy, John murray. The Ordeal of Civility Freud, Marx , Levi-strauss, and the Jewish struggle with modernity, New York Basic books 1974.

(٧) Levi-strauss, Tristes Tropiques, translated by John and Doreen weightman. Antheneum. New York 1974 p. 52

(٨) Ibid. p. 51

(٩) Ibid . p. 52

(١٠) Ibid. p. 50

(١١) Pace, op. cit. p. 24

(١٢) Tristes Tropiques. op. cit. p. 58

(١٣) Ibid : pp. 56-67

(١٤) Ibid . p. 57

(١٥) روجيه جارودى . نظرات حول الانسان ترجمة د . يحى هويدى . المجلس الاعلى للثقافة ص ٣٠٠ – ٣٠١ .

(١٦) L. strauss, Tristes Tropiques. op. cit. p. 57

(١٧) Ibid. pp. 57. 58

(١٨) Pace op. cit. p. 27

(١٩) Tristes Tropiques. op. cit. p. 53

(٢٠) Ibid. p. 59

(٢١) Ibid . p. 55

(٢٢) Ibid. p. 59

(٢٣) Ibid. pp. 292-293

(٢٤) الحق ان كتابات ليفى شتراوس عن المجتمعات البدائية تكشف لنا عن تعاطفه العميق مع ما تنطوى عليه من علاقات انسانية اصيلة وقيم وفضائل نفتقدها فى مجتمعنا المعاصرولعل دراسته الموسعة عن قبيلة النامكوارا خير دليل على ذلك .

(٢٥) Levis-strauss, Claude, Structural Anthropology. Volume 2. Translated from the Franch by Monique Lyton. Ba 1976- p. 6.

(٢٦) Ibid.

(٢٧) Paz. op. cit. pp. 8-9

(٢٨) Pace, op. cit. pp. 152-153

(٢٩) Paz. op. cit. pp. 9-10

(٣٠) Ibid. p. 10

(٣١) L. Strauss, Structural Anthropolgy op. cit. p. 11

(٣٢) Paz. op. cit., pp. 10-11.

(٣٣) Pace, op. cit . p. 154.

(٣٤) Ibid. p. 155

(٣٥) Leach. op. cit. p. 44

(٣٦) Petit, Phillp. The concept of structuralism : A Critical Analysis. Gill and Macmillan, 1975. pp. 4-5

(٣٧) Ibid. pp. 5-6

(٣٨) Ibid. pp. 6-7

(٣٩) Ibid. pp. 8-10

هوامش الفصل الثانى

(١) اشلى مونتاغيو . البدائية . ترجمة د . محمد عصفور . عالم المعرفة . الكويت . مايو ١٩٨٢ ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٢) Levi-strauss. C, Tristes Tropiques. op. cit. p. 390

(٣) Pace op. cit. p. 64

(٤) Levi-Strauss, Claude Tristes Tropiques. op. cit. p. 296

(٥) Ibid. p. 299.

(٦) Ibid. p. 300

(٧) Pace. op. cit. p. 66

(٨) Levic, strauss, Structural Anthropology. op. cit. p. 34

(٩) levi, strauss Tristes Tropiques. op. cit. pp. 390-391

(١٠) Ibid pp. 391-392

(١١) ليفى بريل . العقلية البدائية . ترجمة د. محمد القصاص مكتبة مصر ص٦

(١٢) المرجع السابق ص ٢٢

(١٣) المرجع السابق ص ٥٢

(١٤) المرجع السابق ص٥٣

(١٥) المرجع السابق ص٩٧

(١٦) فرانكفورت وآخرون . ما قبل الفلسفة ترجمة جبرا ابراهيم جبرا . دار مكتبة الحياة . بغداد . ص ١٨ .

(١٧) أ.كاردنير، أ . بريبل . هؤلاء درسوا الانسان . ترجمة د. أمين الشريف دار اليقظة العربية ، بيروت ١٩٦٤ ص ٢٥٠ .

(١٨) Malinowski, The Foundations of Faith and Morals. London Oxford University Press 1936. P. 34

(١٩) أ. كاردنير ، أ. بريبل . هؤلاء درسوا الانسان ص ٢٦٢

(٢٠) فرانكفورت وآخرون . ما قبل الفلسفة . ص ٢٠ .

(٢١) Levi-strauss, Claude, The Savage mind (Chicago) University of Chicago Press. 1966. p. 1.

(٢٢) Levi - Strauss, Claude, Myth and meaning Scohoken Books, New York, 1979. pp. 15-16

(٢٣) Ibid. p. 16

(٢٤) هنرى والد . البناء والبنائي والبنائية . مقال ترجمة فؤاد كامل مجلة ديوجين . مصباح الفكر العدد الحادى عشر مايو ١٩٧٠ . سجل العرب ص ٢٧ .

(٢٥) Ibid. pp. 9-10

(٢٦) Ibid. pp. 12-13

(٢٧) Pace, op. cit. pp. 93-95

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هوامش الفصل الثالث

(١) لتفصيل ذلك يمكن الرجوع الى الفصل الثامن عشر من كتاب جون هرمان راندال (تكوين العقل الحديث) الجزء الثانى . ترجمة د. جورج طعمة . دار الثقافة بيروت .

(٢) Pace, op cit. pp. 83-86

(٣) Ibid. p. 102

(٤) Levic-Strauss, Claude, Structural Anthropology. op. cit. pp. 319-320

(٥) Ibid pp. 320-321

(٦) Ibid. pp. 321-322

(٧) Cassirer, Ernst, An essay on man. Bentam Books p. 248

(٨) Myth and Meaning. op. cit . pp. 42-43

(٩) Structural Anthropology . op. cit. pp. 337-339

(١٠) Ibid. pp. 343-353

(١١) Ibid. pp. 337-58

(١٢) ابن قتيبة الشعر والشعراء ط بيروت ١٩٦٤ ص ١٠ - ١١

(١٣) ابن رشيق العمدة ٧٤ ط القاهرة ١٩٣٤

(١٤) Structural Anthropology. op. cit. p. 324

(١٥) Ibid. pp. 338-342

(١٦) Ibid. pp. 314-315

(١٧) Paz, op. cit. pp. 113-115

(١٨) Ibid, pp. 115-116

(١٩) Ibid. pp. 124-125

(٢٠) Ibid. p. 125

(٢١) Ibid, p. 126

(٢٢) Pace, op. cit. pp. 96-97

(٢٣) Ibid. pp. 98-99

(٢٤) Ibid. p. 121

(٢٥) Nelson. Hand Tamy . H. (editor). The Anthropoligical as hero. p. 19

ونحيل القارىء الى كتاب كارل مانهايم عن الايديولوجيا واليوتوبيا حيث يعرف فيه الايديولوجيا بأنها كل محاولة تستهدف الدفاع عن الوضع الفعلى الراهن دون محاولة تجاوزه او تغييره .

(٢٦) Sartre, Jean Paul. Search for a method. trans. by Hazel Barnes. Alfred. A. Knope. inc. 1963, New York. p. 181

(٢٧) Pace. op. cit. pp. 111-112.

(٢٨) Savage mind. op. cit pp. 245-269

هوامش الفصل الرابع

(١) Paz. op. cit. pp. 127-128

(٢) Ibid. p. 131

(٣) Ibid. pp. 132-133

(٤) Ibid. pp. 133-134

(٥) Ibid. pp. 134-135

(٦) Ibid. op. cit . 198

(٧) Ibid. pp. 198-199

(٨) Ibid. pp. 50-51

(٩) Ibid. pp. 48-50

(١٠) Myth and meaning. op. cit. pp. 44-45

(١١) Ibid. p. 45-46

(١٢) Ibid. p. 49

(١٣) Ibid. p. 51

(١٤) Ibid. pp. 51-52

(١٥) Ibid. pp. 52-53

(١٦) راجع ما سبق أن كتبناه تحت عنوان ليفى شتراوس والحنين الرومانسى الى المجتمع البدائى .

(١٧) Paze. op. cit. p. 25

(١٨) Ibid. p. 57

(١٩) Ibid. pp. 58-60

(٢٠) انظر ما سبق ان كتبناه فى رسالتنا للماجستير عن فلسفة الفن عند ارنست كاسيرر عن علاقة الأسطورة بالفن .

(٢١) Paze. op. cit. pp. 61-62

(٢٢) Ibid. p. 63

(٢٣) Ibid. pp. 63-65

(٢٤) Ibid. pp. 65-66

(٢٥) Ibid. pp. 67-68

(٢٦) Ibid. pp. 68-69

هوامش الفصل الخامس

(١) Sanche De Gramont, There are no superior societies. in : Claude levi - Strauss. The Anthopologist as Hero, edited by E. Nelson Hayes and Tanya Hayes. The M.I.T Press. Cambridge, Massachusetts, And London, England. 1970. p. 19.

(٢) Pace. op. cit. pp. 190-193

(٣) Ibid. p. 194

(٤) Ibid. pp. 193-194

(٥) Ibid. pp. 194-195

(٦) Sanche De Gramont. op. cit. p. 18

(٧) Leach, Edmund, Levis-Strauss in the Garden of eden. An examination of some recent Dove i the analysis of myth, in , Claude Levis - Strauss, The Anthropologist as hero. pp. 47-49

(٨) Boeselager, Wol fhard F., The Soviet Critique of neopositivism translated from the German by T.I. Blakeley Dordrecht., Boston. Reidel Pub. Co., 1975. pp. 54-55

(٩) Ibid. p. 55

(١٠) Ibid. pp. 55-57

(١١) Ibid. p. 57

(١٢) Ibid. pp. 58-59

(١٣) Ibid. p. 59

(١٤) Ibid. pp. 60-61

(١٥) Ibid. pp. 62-63

(١٦) Ibid. p. 66

(١٧) Ibid. pp. 66-68

(١٨) Ibid. pp. 68-69

(١٩) Marcuse, Herbert. Negations : - Beacon Press Boston : 1969. p. 142

هوامش الفصل السادس

(١) راجع ما نشر بصحيفة الاهرام القاهرية بخصوص مصطلح العولمة ومؤتمر ستوكهولم للسياسات من أجل التنمية ١٩٨٨/٤/١٠

(٢) اليكسى جورافسكى . الإسلام والمسيحية . ترجمة د. خلف محمد الجراد . سلسلة عالم المعرفة العدد ٢١٥ نوفمبر ١٩٩٦ .ص ١٨-١٩

(٣) المرجع السابق ص ١٩

(٤) المرجع السابق ص ٢٠

(٥) السيد ياسين . الوعى التاريخى والثورة الكونية . جوار الحضارات فى عالم متغير . مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . الاهرام ط٢ . ١٩٩٦ . ص ١٦٥-١٦٦

(٦) المرجع السابق ص ١٦٦ - ١٦٧

(٧) راجع فى هذا الصدد كتاب جورباتشوف البيروسترويكا . ترجمة حمدى عبدالجواد القاهرة دار الشروق ١٩٨٨ ، وأيضا الدراسات التالية د. على الدين هلال ، الواقع الراهن واحتمالات المستقبل ، د. ودودة

بدران ، مفهوم النظام العالمى الجديد فى الأدبيات الأمريكية ، د. حسنين توفيق ابراهيم ، النظام الدولى الجديد فى الفكر العربى ، د. ناصيف يوسف حتى ، أى هيكل للنظام الدولى الجديد ، وذلك بمجلة عام الفكر المجلد الثالث والعشرون العددان الثالث والرابع . يناير / مارس / ابريل / يونيو ١٩٩٥ .

(٨) راجع خطاب بوش فى قاعدة مونتغمرى الجوية فى آلاباما فى ١٩٩٢/٤/١٣ بدراسة الدكتور / ودودة بدران . مفهوم النظام العالمى فى الأدبيات الأمريكية . مجلة عالم الفكر يونيو ١٩٩٥ ص ٥١ .

(٩) د. محمد مظفر الادهمى . أوربا فى القرن التاسع عشر . مكتبة المعارف للنشر والتوزيع . الرباط ١٩٨٥ ص ٦١-٦٣

(١٠) د. عبدالعظيم رمضان . تاريخ اوربا والعالم فى العصر الحديث الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٧ الجزء الثانى ص ٢٢

(١١) المرجع السابق ص ٢٣

(١٢) المرجع السابق ص ١٩

(١٣) المرجع السابق ص ٢٠

(١٤) المرجع السابق ص ٢٤

(١٥) هـ . أ فيشر تاريخ أوربا الحديث . ترجمة احمد نجيب هاشم . وديع الضبع دار المعارف مصر ١٩٤٦

(١٦) المرجع السابق ص ٥٤٩

(١٧) د. عبدالعظيم رمضان . مرجع سابق ص ٣٩

(١٨) المرجع السابق ص ٦٢

(١٩) المرجع السابق ص ٦٣

(٢٠) المرجع السابق ص ١٨١

(٢١) المرجع السابق ص ١٨٣

(٢٢) المرجع السابق ص ١٨٤

(٢٣) المرجع السابق ص ١٨٥

(٢٤) المرجع السابق ص ١٨٦ – ١٨٧

(٢٥) المرجع السابق ص ١٨٨

(٢٦) المرجع السابق ص ٣٠٩

(٢٧) المرجع السابق ص ٣١٥

(٢٨) هـ . أ فيشر . مرجع سابق ٥٤٩

(٢٩) المرجع السابق ص ٥٥١

(٣٠) المرجع السابق ص ٥٦٦

(٣١) المرجع السابق ص ٥٧١

(٣٢) د. عبدالعظيم رمضان مرجع سابق ص ٣٢١

(٣٣) هـ . أ فيشر مرجع سابق ص ٥٧٣ – ٥٧٤

(٣٤) المرجع السابق ص ٥٧٤

(٣٥) المرجع السابق ص ٥٧٤ – ٥٧٥

(٣٦) د . عبدالعظيم رمضان تاريخ اوربا والعالم فـى العصـر الحديـث الجـزء الثالث ص ٢٦٨

(٣٧) المرجع السابق ص ٢٦٩

(٣٨) المرجع السابق ص ١٩٧

(٣٩) المرجع السابق ص ٢١

(٤٠) د . عبدالعزيز حموده . المرايا المحدبة من البنيوية الـى التفكيـك . عـالم المعرفة الكويت . ابريل ١٩٩٨ ص ٢١٦- ٢١٧

(٤١) صلاح الدين حافظ . كيف نتفادى الحرب القادمة بين الاغنياء والفقراء . مقال بصحيفة الاهرام القاهرية ٤/٥/١٩٩٢

(٤٢) مراد ابراهيم اباظة . الدولة عير النووية بين الانصياغ والعصيـان مقـال بصحيفة الاهرام القاهرية ٢٦-٥-١٩٩٥

(٤٣) محمد السعيد ادريس . اشكالية الأمن النووى بين العالم الثالث والغرب . صحيفة الخليج الامارتية ١٤/٦/١٩٩٦

(٤٤) د. اسامة امين الخولى . مقدمـة لكتـاب العـرب والعولمـة . بحـوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمهـا مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة . بيروت الطبعة الاولى يونيو ١٩٩٨.

المراجع

أولا : المراجع العربية :

أ – دراسات وترجمات :

١– اسامة امين الخولى (تحرير) العرب والعولمة . بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربية . بيروت ١٩٩٨.

٢– اشلى مونتاغيو . البدائية . ترجمة د. محمد عصفور . عالم المعرفة . الكويت مايو ١٩٨٢ .

٣– اليكس جورافسكى . الاسلام والمسيحية . ترجمة د. خلف محمد الجراد . عالم المعرفة . الكويت . نوفمبر ١٩٩٦.

٤– السيد ياسين . الوعى التاريخي والثورة الكونية . حوار الحضارات فى عالم متغير . مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية . الأهرام ط٢ . ١٩٩٦ ص ١٦٥–١٦٦.

٥– جان لاكروا . أضواء على الفلسفة الفرنسية المعاصرة . ترجمة د. يحيى هويدى . د. أنور عبدالعزيز . دار المعرفة ١٩٧٥.

٦– جون هرمان راندال . تكوين العقل الحديث . الجزء الثانى ترجمة . د. جورج طعمة . دار الثقافة . بيروت .

٧– صامويل هنتنجتون . صدام الحضارات – اعادة صنع النظام العالمى . ترجمة طلعت الشايب . دار مسطور ١٩٩٨ .

٨– د. زكريا ابراهيم مشكلة البنية مكتبة مصر ١٩٧٥ .

٩– د. عبدالوهاب جعفر . البنوية فى الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها دار المعارف ١٩٨٠ .

١٠- د. عبدالعزيز حمودة . المرايا المحدبة . من البنيوية الى التفكيك عالم المعرفة ابرايل ١٩٩٨.

١١- د. عبدالعظيم رمضان . تاريخ أوربا فى العصر الحديث ثلاث اجزاء الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٧ .

١٢- د. فؤاد زكريا . الجذور الفلسفية للبنائية . حوليات كلية الآداب جامعة الكويت الحولية الاولى ١٩٨٠.

١٣- فرانسيس فوكوياما . نهاية التاريخ وخاتم البشر . ترجمة حسين احمد أمين . مركز الأهرام للترجمة والنشر ط ١٩٩٣.

١٤- ليفى بريل . العقلية البدائية . ترجمة د. محمد القصاص مكتبة مصر .

١٥- د. محمد الجوهرى . تلخيص كتاب سفر التكوين كأسطورة . مجلة عالم الفكر . الكويت ١٩٧٤ .

١٦- د. محمد مظفر الادهمى اوربا فى القرن التاسع عشر . مكتبة المعارف للنشر والتوزيع . الرباط ١٩٨٥.

١٧- ميخائيل جورباتشوف . البيروسترويكا . ترجمة حمدى عبدالجواد دار الشروق القاهرة ١٩٩٨.

١٨- هانس - بيترمارتين ، هارالد شومان . فتح العولمة . ترجمة د. عدنان عباس . سلسلة عالم المعرفة . الكويت - اكتوبر ١٩٩٨.

١٩- هـ . أ فيشر . تاريخ أوربا الحديث . ترجمة أحمد نجيب هاشم . وديع الضبع دار المعارف مصر ١٩٤٦.

ب – مقالات بالصحف :

١– صلاح الدين حافظ . كيف نتفادى الحرب القادمة بين الأغنياء والفقراء صحيفة الأهرام ١٩٩٢/٥/٤

٢– مراد ابراهيم أباظة . الدول غير النووية بين الانصياع والعصيان صحيفة الأهرام ١٩٩٥/٥/٢٦ .

٣– محمد السعيد ادريس . اشكالية الأمن النووى بين العالم الثالث والغرب صحيفة الخليج ١٩٩٦/٦/١٤ .

جـ – دوريات

مجلة عالم الفكر المجلد الثالث والعشرون . العددان الثالث والرابع يناير / مارس / ابريل / يونيو ١٩٩٥ . أنظر بالعدد الدراسات الوثيقة الصلة بالدراسة وهى دراسات د. على الدين هلال ، د. ودودة بدران د. حسين توفيق ابراهيم . د. ناصيف يوسف حتى .

ثانيا – المراجع الأجنبية :

1. Boeoselager, Wel fhard F , The Soviet Critique of neopositivism translated from the German by T.I Blakoley Dordrecht., Boston. Reidel Pub. Co., 1975.

2. Cassirer, Ernst, An essay an man. Bentam Books 1970.

3. E. Nelson Hayes and Tanys Heyes, editors The Anthropologist as Hero, cambridge, mass. Mit press. 1970.

4. Guddihy, Johan murray. The Ordeal of Civility Freud, Marx, Levi-strauss, and The Jewish struggle with modernity, New York Basic books 1974.

5. Levis-strauss, Claude, Structural Anthrppology. Volume 2. Translated from the French by Monique Lyton. Basic Books, inc., publishers, New York. 1976.

6. Levi-strauss Claude The Savage mind (Chicago) University of Chicago Press. 1966.

7. Levi-strauss, Tristes Tropiques, translated by John and Doreen weightman. Antheneum. New York 1974.

8. Levi-Strauss, Claude, Myth and meaning scohoken Books, New York. 1979.

9. Paz, octavio, Claude. Levi-strauss, Trans. From the spanish by i.s Bernstein and maxine bernstein corneil university Press. London . 1970

10. Malinowski, The foundations of Faith and Morals. London Oxford University Press 1936.

11. Marcuse, Herbert. Negations :- Beacon Press : Boston : 1969.

12. Paz, Octavio-Claude Levi - strauss. Translated from the Spanish by J. S. Bernstein and Maxine Bernstein Corneil University Press - London 1970.

13. Leach, Edmund, Claude Levi-Strauss. Living books New York . 1970.

14. Petit, Philip. The concept of structuralism : A Critical Analysis. Gill and Macmillan, 1975.

15. Pace, David. : Claude levi-strauss : The Bearer of Ashes Routledge & Kegan paul. London. 1983.

16. Sartre, Jean Paul. Search for a method. trans, by Hazel Barnes, Alfred A Knope, inc. 1963, New York.




Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

المحتويات





يسعد دار الحضارة للطباعة و النشر و التوزيع أن تقدم للقارئ العربى تلك الدراسة الهامة عن (البنيوية و العولمة فى فكر كلود ليفى شتراوس) وهى الدراسة التى سبق أن حصل عليها كاتبها .

على جائزة الدولة التشجيعية فى الفلسفة الحديثة و المعاصرة عام ١٩٨٧ تحت عنوان (كلود ليفى شتراوس و الحضارة المعاصرة) .

و اذا كانت الدراسة الحالية التى بين أيدى القراء بعنوانها الحالى ؛ قد تناولت بعدا هاما يرتبط بقضية العولمة ؛ فان هذة القضية لم تكن منفصلة عن الدراسة السابقة بل كانت مرتبطة بها على نحو ما ؛ من خلال نظرة نقدية قدمها الكاتب لفكر كلود ليفى شتراوس حاول فيها الكشف عن المضامين الحقيقة الكامنة وراء دفاعه عند مبدأ النسبية الثقافية .

الناشر